



RAFAEL LUCAS DE LIMA

JOHN STUART MILL

E O CULTIVO
DA INDIVIDUALIDADE


edufnrn



REITORA

Ângela Maria Paiva Cruz

VICE-REITOR

José Daniel Diniz Melo

DIRETORIA ADMINISTRATIVA DA EDUFRRN

Luis Passeggi (Diretor)

Wilson Fernandes (Diretor Adjunto)

Judithe Albuquerque (Secretária)

CONSELHO EDITORIAL

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente)

Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra

Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha

Anne Cristine da Silva Dantas

Christianne Medeiros Cavalcante

Edna Maria Rangel de Sá

Eliane Marinho Soriano

Fábio Resende de Araújo

Francisco Dutra de Macedo Filho

Francisco Wildson Confessor

George Dantas de Azevedo

Maria Aniolly Queiroz Maia

Maria da Conceição F. B. S. Passeggi

Maurício Roberto Campelo de Macedo

Nedja Suely Fernandes

Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento

Paulo Roberto Medeiros de Azevedo

Regina Simon da Silva

Richardson Naves Leão

Rosires Magali Bezerra de Barros

Tânia Maria de Araújo Lima

Tarcísio Gomes Filho

Teodora de Araújo Alves

EDITORIAÇÃO

Kamyla Alvares (Editora)

Natália Melão (Colaboradora)

REVISÃO

Bruna Lopes

NORMALIZAÇÃO

Edineide Marques da Silva

DESIGN EDITORIAL

Michele Holanda (Coordenadora)

Rafael Campos (Capa)

Erinaldo (Miolo)

Rafael Lucas de Lima

John Stuart Mill e o Cultivo da Individualidade



Divisão de Serviços Técnicos
Catalogação da publicação na Fonte. UFRN/Biblioteca Central Zila Mamede

Lima, Rafael Lucas de.

John Stuart Mill e o cultivo da individualidade [recurso eletrônico] / Rafael Lucas de Lima. – Natal, RN :EDUFRN, 2014.

380 p. : PDF ; 8.184 Kb.

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br>
ISBN 978-85-425-0723-2

1. Mill, John Stuart, 1806-1873. 2. Filosofia inglesa. 3. Individualidade. 4. Utilitarismo.
5. Filosofia moderna. 6. Liberdade. I. Título.

RN/UF/BCZM

2017/34

CDD 192
CDU 1(420)

Todos os direitos desta edição reservados à EDUFRN – Editora da UFRN
Av. Senador Salgado Filho, 3000 | Campus Universitário
Lagoa Nova | 59.078-970 | Natal/RN | Brasil
e-mail: contato@editora.ufrn.br | www.editora.ufrn.br
Telefone: 84 3342 2221

*Àqueles que buscam o conhecimento,
apenas pelo prazer de conhecer,
dedico este livro.*

*Ninguém pode ser um grande pensador se não reconhece que,
como pensador, seu primeiro dever consiste em seguir seu
intelecto em todas as conclusões a que o possa conduzir.*

John Stuart Mill, *A Liberdade*

Sumário

Introdução, 8

- 1 Considerações histórico-filosóficas acerca da individualidade, 15
- 2 Individualidade e autonomia, 33
 - 2.1 F. W. von Humboldt, precursor de Mill, 63
- 3 Política e ética, 72
- 4 Do Estado, e dos limites de suas ações, 88
 - 4.1 Agonística da liberdade, 89
 - 4.2 Bem-estar positivo e bem-estar negativo: uma discussão a partir de Humboldt e Mill, 105
 - 4.3 Da ethologia, ou ciência da formação do caráter, 186
- 5 Do desenvolvimento da individualidade, 217
 - 5.1 Liberdade e desenvolvimento, 217
 - 5.2 Expressões da individualidade, 228

Conclusões, 254

Referências, 264

Notas, 271

Introdução

Nós vivemos submergidos no fundo de um oceano do elemento ar – Torricelli¹.

Esse paralelismo quase fantástico de Torricelli nos mostra, de modo bastante incomum, algo que não estamos habituados a pensar, ainda que toda a nossa vida transcorra exatamente da maneira como ele sugeriu: no fundo de um “oceano”. A superfície terrestre é, para o físico e matemático italiano, o fundo do oceano de ar ao qual chamamos de atmosfera. Essa analogia pode ser levada ainda mais adiante, embora com um sentido diferente. Considerando que toda a vida humana acontece nos limites de uma *pólis*, de um Estado, seria possível dizer que todo ser humano vive no fundo de um oceano ético-político, com todo um ecossistema de crenças, costumes, práticas e leis que asseguram um dado modo de funcionamento da comunidade política. Sabe-se que as águas oceânicas se movimentam segundo a direção das correntes marinhas, e todo indivíduo que já se banhou no mar conhece a sua força, uma vez que tenha tentado nadar contra a corrente. Assim como as correntes de água oferecem resistência aos nadadores e embarcações, o mesmo pode ser dito em relação às correntes do oceano ético-político no qual estamos submergidos. Quando nos movemos no sentido das correntes, fazemos menos esforço e nosso percurso é mais tranquilo. O contrário não pode ser dito do mesmo modo. Nadar contra a corrente do oceano ético-político é ir de encontro àquilo que a maioria dos indivíduos considera certo, quer se

trate de costumes, de opiniões, de práticas e modos de vida heterodoxos. Resistir às correntes do oceano ético-político da vida é enfrentar as adversidades com as quais inevitavelmente nos deparamos quando tentamos tomar para nós mesmos a formação de nossa individualidade, percorrendo sendas que não sejam as mais comuns. O melhor dos mundos possíveis talvez possa ser representado como aquele em que haja mais correntes favoráveis ao desenvolvimento da individualidade humana.

Não seria exagerado afirmar que viver no melhor dos mundos possíveis é um desejo de todo ser humano, excetuando-se, talvez, os poucos que contribuem, de alguma maneira, para a preservação do *status quo* do modo atual de existência humana no mundo². Os sentidos que essa melhoria do mundo pode ter são, certamente, inúmeros, e seria inútil tentar elencá-los. É possível, não obstante, e mesmo necessário, que lhes apresente minha opinião sobre isso. Para mim, um mundo melhor seria aquele em que os indivíduos fossem mais críticos, mais conhecedores dos fundamentos de suas opiniões e ações, e, por isso mesmo, fossem mais capazes de sentir plenamente a força e as consequências de suas próprias opiniões e ações; um mundo em que os indivíduos considerassem como prioridade seu próprio desenvolvimento como seres humanos, em qualquer que seja a área da vida que decidissem trilhar, contribuindo, na medida de suas possibilidades, para o desenvolvimento de outros indivíduos e do meio em que estão inseridos; um mundo em que os indivíduos participassem ativamente das atividades e decisões políticas de sua comunidade, deliberassem acerca dos rumos dessa sobre todas as questões, e sentissem que tais rumos são, devido ao seu engajamento na vida de sua *pólis*, os seus próprios rumos; um mundo em que as decisões dos governantes fossem fundamentadas apenas nos interesses dos cidadãos, dos indivíduos que compõem o Estado, e jamais nos interesses privados de poucos; um mundo em que houvesse um cuidado efetivo com o ser humano e com sua formação corporal,

racional, emocional, ética, estética e política. Certamente, não estou sozinho a desejar um mundo com tais características, às quais muitas outras podem ser acrescentadas, compondo diferentes cenários de mundos possíveis. O desejo que todo ser humano tem de viver no melhor dos mundos possíveis é, por assim dizer, natural, no sentido de que todo ser vivo busca um *optimum*, um estado de condições mais favoráveis à sua própria existência³. No caso da nossa espécie, a produção dessas condições ótimas de vida depende não somente de cada indivíduo por si só (pois suas forças são insuficientes para isso), como também, em grande e fundamental medida, do Estado, que, nascido da união de todos os indivíduos que o compõem, foi muitas vezes retratado como um gigantesco *homem artificial* (pense-se em Hobbes e em Bentham), que representa (ou deveria representar), que protege (ou deveria proteger) os interesses de todos os seus membros. Penso que a chave para o engendramento dessas condições ótimas de vida e para o pleno desfrute dessas, pelos indivíduos e pela comunidade, esteja no desenvolvimento humano, em geral, e no da individualidade, em especial. Por essa razão, proponho, neste livro, tratar do desenvolvimento do indivíduo e da individualidade, tema que será analisado à luz do pensamento daquele que seria, quiçá, o filósofo inglês mais importante do século XIX, John Stuart Mill (1806-1873)⁴.

A questão do indivíduo e do desenvolvimento de sua individualidade é de grande importância na obra de Mill, posto que atravessa todas as suas discussões. Pode-se dizer que a *Autobiografia* de Mill seja uma obra inteiramente dedicada à formação da individualidade dele, processo que se iniciou sob os auspícios de seu pai, James Mill, e continuou, depois da crise mental que John Mill relata ter sofrido por volta dos vinte anos de idade, sob sua própria direção. Muito mais do que um filósofo, um economista ou um político, John Stuart Mill foi, antes de tudo, um reformador da humanidade. Seus escritos sobre a liberdade, que não se restringem ao já aclamado ensaio *On Liberty*

(*Sobre a Liberdade*, publicado em 1859)⁵, fundamentam todas as suas discussões sobre política, ética, economia, gnosiologia, lógica, estética, dentre outros assuntos. Apesar disso, isto é, apesar da centralidade da noção de individualidade na obra milliana, a maior parte do trabalho dos comentadores e críticos de Mill está concentrado apenas sobre alguns pontos como, por exemplo: seria o utilitarismo de Mill, de fato, utilitarismo, ou estaria ele propondo uma teoria ética diferente?; se se trata mesmo de utilitarismo, seria do ato ou da norma?; até que ponto a posição que Mill assumiu nos seus escritos políticos, e as consequências que dela derivam, são compatíveis com sua advocacia de ideais liberais e de aversão ao paternalismo?; qual seria, de fato, a posição de Mill acerca do paternalismo do Estado?; as implicações de sua noção de liberdade sobre a organização da vida social, quais seriam?; o que a noção de dano abrange, para Mill?; sua distinção entre prazeres superiores e inferiores, em que medida podemos pensá-la?; o “elitismo” de sua perspectiva de autodesenvolvimento individual não contradiz sua veia democrática? Eis alguns dos temas que povoam a imensa literatura já produzida a partir da obra de Mill, e que merecem, sem dúvidas, continuar sendo analisados e discutidos. Não afirmo, de modo algum, que todo esse trabalho não tenha contribuído para melhor compreendermos o pensamento desse grande filósofo. Mas não posso deixar de reconhecer que foram poucos os que dedicaram atenção especial, ou um pouco mais demorada, à questão da individualidade, que parece estar confinada apenas ao âmbito da Terceira Parte de *A Liberdade*⁶, talvez apenas como um resquício do Iluminismo no pensamento de Mill. Veremos que, para Mill, da justa apreciação da questão do desenvolvimento ou cultivo da individualidade humana dependem muitas outras coisas, das mais variadas ordens, tais como a plena fruição da liberdade, a felicidade (individual e social, essa última sendo abrangida pela expressão *bem comum*) e o avanço ou progresso na direção de melhores condições e configurações da vida individual e da organização social.

Faz-se necessário, portanto, conduzir a abordagem do tema deste livro de modo que fique claro em que medida a liberdade, a felicidade individual e social e as condições de existência social e individual são afetadas pelos modos segundo os quais o indivíduo e a individualidade são tratados pelo Estado, pela sociedade e pelos próprios indivíduos.

Dada, pois, a relevância desta temática na obra de Mill, outros não poderiam ser os *objetivos principais* a serem perseguidos aqui senão estes: a) sustentar a importância da individualidade como algo que deve ser fomentado e desenvolvido, embora não segundo os ideais, valores, costumes e práticas socialmente estabelecidos e amparados pela maioria, nem segundo os interesses do Estado, apenas, mas em conformidade com os projetos de vida que cada indivíduo pode vir a propor para si mesmo, em atenção às suas peculiaridades e anseios; e b) tentar elucidar as complexas e multifacetadas relações entre a sociedade e o Estado, por um lado, e os indivíduos e suas individualidades, por outro (no que tange às liberdades de pensamento, discussão e ação, e suas implicações diretas no desenvolvimento do indivíduo e da individualidade). Além desses objetivos principais, assumo ainda, como *objetivo secundário*, c) a demonstração da íntima ligação entre o desenvolvimento da individualidade e a ideia de progresso ou aperfeiçoamento, que corresponde, numa primeira aproximação, à ideia de transformação e correção de erros de diversas naturezas – daqueles relacionados com o conhecimento racional de algo, passando pelos relativos aos costumes e práticas sociais, àqueles que dizem respeito às opiniões e modos de vida dos indivíduos, singular ou coletivamente considerados.

Ao longo deste livro, perseguirei esses objetivos norteados por alguns problemas que considero fundamentais e que não poderiam ser negligenciados sem prejuízo para uma correta elucidação e tratamento do meu tema, a saber: *o que poderíamos esperar de indivíduos excêntricos, cujas individualidades foram bem*

desenvolvidas? Haveria, para eles, alguma vantagem com esse cultivo de si? Que tipo de serviços ou vantagens eles trariam, se é que trariam alguma, para a sociedade? Poderíamos, de alguma maneira, prescindir desses indivíduos? Caso esse desenvolvimento apresente efeitos positivos sobre a humanidade, deveriam os indivíduos ser compelidos a se desenvolverem? Antes mesmo de esboçar alguma resposta para esses problemas, outros parecem requerer elucidação: Como produzir individualidades bem desenvolvidas? Que fatores estão envolvidos na produção do tipo excêntrico ou genial de ser humano? Haveria algum limite para esse desenvolvimento, no que concerne aos meios utilizados para isso, ou qualquer meio seria válido? Teria o Estado algum papel a desempenhar nesse processo, ou o mesmo seria de responsabilidade de cada indivíduo, apenas?

Para levar a cabo esta investigação acerca do cultivo da individualidade humana, organizei este livro em cinco capítulos, os quais são precedidos por esta *Introdução*, na qual pretendi esboçar as linhas gerais do meu tema, apresentar os objetivos que tenho em vista aqui, assim como formular os problemas que orientarão o curso desta investigação. No primeiro capítulo, cujo título é *Considerações histórico-filosóficas acerca da individualidade*, discorro sobre como a filosofia, em linhas muito gerais, tratou da questão do desenvolvimento da individualidade humana, seguindo, para isso, um percurso que vai da Antiguidade à Modernidade, contrapondo Estados antigos e modernos, contraposição que era bastante comum entre os pensadores da política no século XVIII e no começo do século XIX, período em que Mill viveu. O segundo capítulo, *Individualidade e Autonomia*, destina-se a apresentar a perspectiva milliana de individualidade, partindo do que afirmaram sobre ela diversos comentadores do pensamento de Mill; ainda aqui, relaciono minha definição de individualidade à ideia de autonomia (ou, melhor dizendo, a uma concepção de autonomia), uma vez que essa última esteja pressuposta no processo de desenvolvimento daquela. No terceiro capítulo, *Política e Ética*,

defino a esfera de cada uma dessas ciências, mostrando em que medida podemos dizer que elas tratam dos interesses dos seres humanos, dos quais a individualidade é, ou, antes, deveria ser o mais importante. No quarto capítulo, *Dos limites da ação do Estado*, discorro acerca das atividades nas quais o Estado deveria ou não se engajar, tendo em vista desenvolver a individualidade de seus cidadãos; para isso, relaciono os pensamentos de Mill e de Humboldt acerca de tais atividades; além disso, abordo a ciência da ethologia (*ethology*), criada por Mill, que pode nos auxiliar a compreender o que está envolvido naquele desenvolvimento, assim como indicar o melhor percurso de ação para as ações do Estado. No quinto e último capítulo, *Do desenvolvimento da individualidade*, esboçarei alguns exemplos que nos permitam enxergar mais nitidamente alguns modos de expressão da individualidade humana. Por fim, apresentarei as *Conclusões* às quais pude chegar.

1 Considerações histórico-filosóficas acerca da individualidade

O desenvolvimento da individualidade humana ocupa um lugar relevante no pensamento de Mill, que a enxergava como uma questão fundamental no que tange à felicidade de cada ser humano e à consecução do bem comum, do bem-estar social, que está estreitamente ligado à satisfação da vontade geral (*common will*) da comunidade⁸, em última instância. Apesar de sua relevância, penso que a questão do desenvolvimento da individualidade humana não foi plenamente investigada pela filosofia, apesar das muitas discussões em torno da formação individual (tal como a perspectiva socrática do conhecimento e cultivo de si, bem como a *Bildung*, como dizem os pensadores alemães), alimentadas desde o surgimento do pensamento filosófico e desenvolvidas com mais cuidado e profundidade a partir dos pensadores iluministas. Sustento que meu tema carece de maior investigação porque, quando se trata de pensar a formação e a educação humanas, pensa-se, antes de tudo, em *padrões externamente impostos*, na uniformidade dos seres humanos de acordo com o que é considerado adequado, e pouco espaço é concedido ao processo de uma formação que não se encaixe nos moldes-padrão comumente utilizados⁹. Assim, a questão do desenvolvimento ou criação do indivíduo (do membro da comunidade política) e de sua individualidade (da singularidade do indivíduo perante seus pares), que pertence, diretamente, às esferas da filosofia política, da ética e da *ethologia* (ou ciência da formação do caráter nacional e individual)¹⁰,

é comumente tratada de modo que o *indivíduo* apareça como algo que, considerado em si mesmo, possui muito mais valor do que a *individualidade*. Trata-se, como pretendo sustentar, de uma axiologia parcialmente equivocada, que dá margem a muitos problemas, e que obsta, em última instância, o desenvolvimento individual e social, assim como a promoção do bem comum, que está, como veremos, estreitamente relacionado ao desenvolvimento que aqui analisarei.

O século em que Mill viveu (século XIX) foi marcado por um intenso interesse e por acirrados debates acerca dos modelos éticos e políticos legados pelo mundo grego antigo¹¹. Os Estados antigos, representados nesses debates por Atenas (república democrática) e Esparta (república oligárquica), particularmente, foram revisitados, com o intuito de ser encontrada alguma luz que permitisse uma compreensão mais clara das mudanças e agitações políticas e sociais pelas quais alguns países europeus (tais como a França pós Revolução Francesa, e mesmo aquela das revoluções de 1830 e 1848) e os Estados Unidos (pense-se na Revolução de 1776) estavam passando ou haviam passado. Por isso, Urbinati pôde afirmar, com razão, que “Atenas é um dos poucos tópicos suficientemente poderosos para refletir as opiniões e conflitos que atravessam a sociedade moderna. O século dezenove foi o século do reavivamento grego e da lenta transição para a democracia”¹².

O reavivamento dessa discussão dispunha Atenas e Esparta como modelos opostos de organização política, defendidos por partidos igualmente opostos. Segundo Urbinati, ao passo que os *English radicals* (radicais ingleses), os filósofos, economistas, historiadores e políticos utilitaristas, defendiam Atenas como um modelo ou paradigma para a organização da democracia moderna, seus opositores, os *English reactionaries* (reacionários ingleses, *tories*), defendiam que Esparta seria esse modelo, e atacavam a representação de Atenas feita pelos primeiros,

atribuindo ao modo de funcionamento da democracia ateniense a principal causa da decadência dessa *pólis* na Antiguidade. Fora da Grã-Bretanha, no continente europeu, havia ainda os *French centrist liberals* (liberais franceses de centro) e os *doctrinaires* (doutrinadores), que também disputavam acerca de Atenas e de Esparta como modelos políticos, tendo perspectivas igualmente distintas das apresentadas pelos dois primeiros grupos acerca do que esses Estados representavam para os modernos¹³.

Mill, representante dos radicais ingleses que “desenvolveu seus conceitos de governo representativo e liberdade no contexto do debate europeu do começo do século dezenove”¹⁴, via o modelo ateniense, em que os cidadãos participavam das decisões sobre os rumos da cidade por meio de debates públicos na *ágora*, como um catalisador do desenvolvimento de suas individualidades e como um elemento fundamental para a liberdade de que eles desfrutavam¹⁵. O fato de terem que discutir abertamente a política da cidade tornava imperativo que os cidadãos (ou, pelo menos, alguns deles) estudassem as melhores estratégias para expor suas ideias aos seus pares e, ao mesmo tempo, para convencê-los a apoiá-las, exercitando, assim, sua capacidade de raciocínio e de retórica; isso implicava, ademais, no engajamento ativo dos cidadãos em teias de raciocínios que os imiscuíam na vida política de sua comunidade, ao mesmo tempo em que estreitava ainda mais seu sentimento de pertencimento a essa¹⁶. Urbinati descreve o porquê de Mill, e Grote (outro filósofo e historiador radical utilitarista), considerarem Atenas como paradigma, *mutatis mutandis*, para a democracia moderna:

O discurso, a publicidade e a competição aberta por reconhecimento político foram as qualidades da democracia ateniense que Mill e Grote enfatizaram. Eles louvaram a *ekklesia* e a *dikasteria* – os corpos populares legislativo e judiciário – porque seus procedimentos permitiam que cada indivíduo se expressasse ao se identificar com e ao se diferenciar da multidão. A eloquência pública e dialética poderia criar uma comunidade política através, e não às expensas

da contribuição específica de cada cidadão. Além do mais, isso promovia um modo de pensar que permeava o estilo de vida dos atenienses em geral. O florescimento da filosofia e da dialética foi uma sofisticada criatura democrática; o *ethos* socrático de investigação e “autodesenvolvimento” foram as “notáveis características” da vida ateniense e produtos de sua ordem política¹⁷.

Tendo em vista essas considerações, podemos afirmar que Mill percebia que os antigos atenienses desfrutavam de uma parcela maior de liberdade quando comparados aos modernos. Da participação dos atenienses na *ekklesia*, que, dado seu caráter agonístico, acirrava as disputas entre eles, teria surgido a alta estima que nutriam pela diversidade individual, salientada pela performance dos oradores nas assembleias. A individualidade, a diversidade da singularidade e do *ethos* dos cidadãos atenienses, então, pensava Mill, vicejava, regada pelo engajamento político desses (ou de uma pequena parte deles) e protegida por sólidas instituições democráticas. Destarte, Mill pensava, como sugerido por Urbinati, que

os antigos, talvez mais do que os modernos, experimentavam a liberdade individual e apreciavam a diversidade pessoal. Ele acreditava que os atenienses, graças às suas instituições políticas e ao seu caráter nacional, entenderam a significância da felicidade individual assim como os modernos o fizeram. Antecipando a leitura de Hanna Arendt, Mill considerava a cidade de Péricles individualista, e via em sua vida pública agonística uma celebração não do Estado, mas de seu temperamento democrático, sua exaltação à discussão pública, excelência e emulação. A ordem política ateniense promovia, em vez de suprimir, a individualidade¹⁸.

Diferentemente da leitura milliana dos antigos, os liberais franceses – Constant e Guizot, particularmente – consideravam o oposto: os atenienses, e os antigos, de modo geral, não conheciam ou pouco sabiam acerca da individualidade, de um *ethos* idiossincrático, pois, entre eles, a esfera da *vida pública* sobrepujava a esfera da *vida privada*, de modo que sua satisfação

estava, pensavam os franceses, atrelada principalmente à primeira, não à segunda esfera, que chegou a ser retratada por Constant como pouco atraente para os antigos.

Enfatizando o conflito entre independência individual e cidadania, Constant e Guizot entenderam que porque a primeira não poderia ser atingida em uma república, os antigos não tinham conceito algum da mesma. [...] Contrastando *felicidade pessoal* com *felicidade pública*, Constant instituiu a ideia crucial de que a liberdade política era um prazer que colidia com os prazeres da independência individual. Ele identificava a liberdade política com um anseio por uma participação ativa e incessante no governo e o atingimento de uma boa vida, não com a proteção dos direitos e obrigações políticas. A liberdade política necessariamente obstruía a liberdade individual. Posto que os antigos não desfrutavam da vida privada como os modernos o faziam, os antigos se voltavam para a política para obter satisfação individual. Isso quer dizer que, porque eles não tinham liberdade e eram desiguais em suas relações privadas, eles buscavam a felicidade em outro lugar. Resumindo, a ação política constituía seu único entretenimento porque suas vidas privadas eram pobres e desinteressantes¹⁹.

O fato de assim terem retratado aquilo que Mill havia enaltecido não faz de Constant e de Guizot inimigos do modelo de democracia deliberativa ateniense, como o foram abertamente os reacionários ingleses (*English reactionnaires, Tories*), como William Mitford (autor de *História da Grécia*) e os aristocratas em geral, que viam em Esparta o modelo a ser seguido²⁰. Ao passo que o uso da retórica nos debates era, como vimos, um catalisador, para Mill, do desenvolvimento individual e da liberdade dos atenienses, Mitford pensava que a retórica, aliada ao sofismo (que, a propósito, era visto com bons olhos por Mill), estimulavam a dissensão e não contribuíam para uma cidadania virtuosa. A própria condução dos negócios públicos era ameaçada, pensavam os reacionários, pelo efeito perverso do relativismo que as muitas ideias abertamente discutidas produziam nas mentes dos cidadãos, ao serem apresentadas

e defendidas; os negócios da *pólis* eram ameaçados ainda pelo desejo egoísta dos atenienses de obterem o reconhecimento dos seus pares por suas performances retóricas nas assembleias.

Mitford, como Maistre, alvejou a retórica e o sofismo, os mais distintos frutos da democracia ateniense, que simbolizavam não meramente dissensão, mas o prazer de dissentir. A paixão por dissentir poderia minar a autoridade a partir de dentro, porque ela deslocava a legitimidade de suas fontes transcendentais (religião e tradição) para a imanente (a razão humana). A dissensão engendrava o egoísmo, a confiança do indivíduo em seu próprio julgamento, e um desejo de reconhecimento e de estima por seus pares. Na medida em que isso implicava igual consideração de várias opiniões, abria-se a porta para o relativismo moral. Na obra de Mitford (assim como na definição de Rousseau de um estado de natureza degenerado, no segundo *Discurso*, e na descrição de Hobbes dos efeitos perversos do discurso público sobre as paixões humanas), o olhar pasmado, a aparência, a comparação e a semelhança moldaram as relações sociais dos indivíduos que ansiavam por admiração e reconhecimento público ao invés de conhecimento e virtude²¹.

Como Urbinati sugere em sua reconstrução do conceito de democracia representativa para Mill, a *desordem da fala* (*talking disorder*) ateniense foi contraposta, pelos reacionários ingleses, à *ordem do silêncio* (*silent order*) de Esparta²². Para Mill, era por meio dos discursos e dos conflitos que eles engendravam que a unidade democrática poderia surgir, e Atenas, em seu período democrático, representaria efetivamente esse ideal de unidade. Os discursos, que expressavam a participação ativa dos cidadãos nos negócios da *pólis*, contribuíam para a diminuição da mediocridade da individualidade humana, posto que exercitassem as faculdades racionais dos cidadãos. Para os conservadores (*tories*), no entanto, o ideal a ser perseguido era o espartano, que propunha a unidade como uniformidade²³. Conservadores como Mitford estavam mais interessados em um modelo de participação política como o que Rousseau propôs para os cidadãos de Genebra, alicerçado sobre o silêncio das

diferenças individuais de opinião nas assembleias²⁴, uma vez que o pensador genebrino considerasse que “o interesse geral não era um construto cultural, mas uma descoberta da razão”, e, por isso, “uma boa decisão democrática idealmente não requereria cooperação deliberativa”²⁵. Nesse sentido, então, Urbinati afirma que

Rousseau pensava que em uma república bem ordenada cada cidadão deveria decidir sozinho. Ele interpretava solidão de julgamento como isolamento necessário e, não diferentemente de Platão, entendia a razão (a vontade geral) como a força que fala igualmente para todos tão logo as influências externas não interfiram²⁶.

Uma vez caracterizado o cenário (Estados antigos comparados aos modernos) a partir do qual Mill desenvolveu suas considerações sobre o desenvolvimento da individualidade humana, caracterização que, por sinal, foi muito bem feita por Urbinati, resta-me, todavia, observar o seguinte ponto: a reconstrução que Urbinati propôs do pensamento milliano acerca da democracia representativa, por mais que tenha assentado firmemente o ponto de que Mill advogava a favor do modelo ateniense, não chega a demonstrar que, no mundo grego antigo que acabamos de considerar, e mesmo em Atenas, em particular, houvesse uma maioria de indivíduos cujas individualidades tivessem efetivamente sido bem cultivadas, como Urbinati chegou a propor²⁷. Longe disso, podemos apenas concluir que afirmar que o modelo de democracia praticado em Atenas era o mais favorável ao surgimento de individualidades como as mencionadas é bastante diferente de afirmar que havia, de fato e massivamente, tais individualidades. Estou inclinado a pensar que o surgimento, em Atenas, de indivíduos de gênio ou excêntricos (como Mill também denominou os indivíduos cujas individualidades foram bem cultivadas), não foi a regra geral, mas a exceção, ainda que o ambiente político dessa Cidade-Estado fosse o mais propício ao seu surgimento, dado o viés

inteiramente agonístico que caracterizava o exercício da cidadania sob um regime de democracia direta. Não é porque nos deparamos com a existência de um Sócrates, de um Platão ou de um Péricles que devemos concluir que eles representassem o nível geral de desenvolvimento individual de todos os cidadãos atenienses. A própria Urbinati, com efeito, se encarregou de apontar para o ponto que ora friso, ao afirmar (e, com isso, contradizer sua própria perspectiva) que mesmo que as disputas retóricas nas assembleias fossem aquilo que nutrisse o interesse político dos cidadãos em relação aos rumos da *pólis*, eram muito poucos os que efetivamente se engajavam em tais disputas, sendo esses poucos os formadores das opiniões de seus pares; se é assim, eram bem poucos, então, os que podiam, efetivamente, se beneficiar de tais exercícios agonísticos (como Mill os considerava) e ir além do nível de mediocridade geral da multidão.

[...] não é a presença ativa [nas assembleias] por si mesma que qualifica a participação democrática. Historicamente, a presença política direta de todos não preveniu a *ekklesia* ateniense de ser uma assembleia na qual a vasta maioria se abstinha de uma participação *ativa* através do discurso. Outrossim, o intuito das reformas de Péricles e pós-Péricles foi desencorajar a ausência, não o silêncio. *Isegoria* concedia a cada cidadão o direito de falar na assembleia. No entanto, cidadãos masculinos adultos eram pagos para comparecerem, não para falarem. Uma presença “direta” não necessariamente acarreta uma presença “vocal”. Esse era, ainda mais, o caso de Esparta, onde a presença física dos cidadãos na assembleia significava permanecer de pé e ouvir passivamente, e finalmente decidir (com gritos) sem expressar consentimento ou dissentimento. Também Mill acreditava que a plena participação de alguém que desejasse se dirigir à *ekklesia* era apenas um ideal, mesmo em Atenas, onde uma democracia direta ainda produzia uma elite, em detrimento dos cidadãos não elegerem representantes. Embora qualquer um na *ekklesia* pudesse “fazer uma denúncia”, uma petição, ou propor uma lei, líderes políticos – os oradores – moldavam as opiniões dos cidadãos de acordo com suas vontades²⁸.

O erro dos reacionários ingleses, ou, antes, seu partidismo espartano, representava seu interesse na construção de uma sociedade política em que os cidadãos fossem mais passivos do que ativos, sem qualquer traço de uma criticidade forte; seu interesse residia, portanto, na construção de uma sociedade na qual os cidadãos não manifestassem suas opiniões acerca das propostas e decisões políticas, mas apenas aceitassem, sem qualquer discussão, as propostas de uma aristocracia que, a exemplo da lacedemônia, governaria sem qualquer interferência dos cidadãos. A perspectiva de Mill e dos seus colegas radicais era bem mais positiva e democrática, pois eles conseguiram enxergar, na organização da *pólis* ateniense antiga, mecanismos e práticas que poderiam ser utilizados, depois de alterados e conformados às feições da Modernidade, para fundamentar a democracia moderna. Ante o exposto, parece-me que o intuito de Mill era apenas sugerir que um sistema democrático – não necessariamente uma democracia direta, como a ateniense – seria um ambiente político e moral mais propício para o florescimento de individualidades bem cultivadas, e não que, necessariamente, tais individualidades floresceriam. É nesse sentido, pois, que os Estados da Antiguidade – Atenas e Esparta – representaram paradigmas para o pensamento e a prática ético-política dos pensadores modernos.

Tendo em vista essas considerações, e partindo das discussões vigentes, especificamente, na transição do século XVIII para o XIX, proponho uma releitura do que se chama de *Estados modernos*, como o fizeram vários outros pensadores, alguns dos quais mencionei acima. Parto do pressuposto de que há, *pelo menos* (há, certamente, muitas outras diferenças, algumas das quais veremos mais à frente), uma diferença fundamental no que diz respeito à organização política da vida e dos Estados antigos quando comparados aos modernos. Chamo de *Estados antigos* os Estados ocidentais que, a partir do fim do século VI a.C., com a invenção da democracia pelos gregos, estabeleceram

a democracia como seu regime político oficial, ainda que esse regime tenha neles subsistido por períodos mais ou menos longos. A partir do século XVIII, o Século das Luzes, surgem o que chamo de *Estados modernos*, embora de modo ainda bastante precário, situação que não foi muito alterada até agora. O fundamento dessa distinção conceitual é uma alteração de enfoque.

Foi a partir do Iluminismo que, penso, a situação dos indivíduos e da individualidade humana começou a ser alterada: os indivíduos (isto é: os membros da comunidade política) passaram então a ser considerados, nas discussões éticas e políticas dos filósofos, de modo bastante diferente do que até então haviam sido. Para mim, Estados antigos seriam aqueles em que o reconhecimento (pelos indivíduos e pelos governantes) e o fomento daquilo que poderia cultivar a individualidade, a diversidade de *ethos* humanos, não existiam de maneira ampla, como política efetiva de governo e modo consciente de ser dos indivíduos; parece-me que esse era precisamente o caso de Atenas, como afirmei anteriormente. Penso que esse quadro começou a ser alterado, ainda que de modo mais teórico do que efetivamente prático, com o advento dos ideais iluministas, pois as discussões dos filósofos desse período demonstram uma preocupação muito maior (posto que mais ruidosa: havia então muito mais filósofos nesse período da história humana do que na Antiguidade, quando o pensamento filosófico restringia-se, no máximo, à região da Terra banhada pelo Mediterrâneo), ainda que em graus distintos, com a formação da individualidade humana, com o cultivo individual, o autodesenvolvimento e a autonomia nos pensamentos e ações²⁹. Essa preocupação foi o que me levou a propor uma nova, e bastante específica, definição de Estados modernos, Estados nos quais o indivíduo, enquanto membro da comunidade política, passou a não ser visto meramente enquanto tal, isto é, como *mais um membro* daquela comunidade, mas também como um ser cuja individualidade, aquilo que o torna único entre os demais indivíduos, teria um

valor fundamental para o indivíduo e para o Estado, devendo tal individualidade ser desenvolvida por cada um, com ou sem o auxílio do Estado.

Se observarmos o tipo de política praticada em alguns países, ainda que com muitas limitações, durante esse período da história ocidental, talvez sejamos persuadidos de que esta releitura possa ter algum fundamento. Considere-se, por exemplo, os governos dos assim chamados *déspotas esclarecidos*, que estiveram à frente de alguns países europeus (como Portugal, com o Marquês de Pombal, a Rússia, sob o reinado de Catarina II, e a Prússia, sob o de Frederico II). Esses governantes se interessaram, dentre outros exemplos, pela ampliação da liberdade de pensamento e de discussão, bem como pela reforma do sistema educacional de seus países (o Marquês de Pombal, por exemplo, por meio das Reformas Pombalinas, iniciadas a partir da década de 1750, retirou dos jesuítas o privilégio de serem os únicos responsáveis pela educação em Portugal e nas colônias portuguesas, chegando mesmo a expulsá-los de Portugal e das colônias, pois considerava que a educação por eles levada a cabo era um dos fatores que contribuíram para Portugal estar, naquela época, bem atrás dos demais países europeus, no que tange à educação). Nesse período das Luzes, a política foi *muito mais* pensada e, em *menor medida*, praticada de modo menos absolutista e paternalista (pelo menos nos Estados mencionados), em conformidade com os ideais do Esclarecimento³⁰. Apesar dessa limitação na aplicação efetiva dos ideais das luzes na seara política da vida humana, vejo esboçar-se nesse momento o que chamei de Estados modernos, aqueles em que a *individualidade* humana passou a ter um lugar de destaque, senão nas políticas do Estado ou nas vidas dos indivíduos, pelo menos nas considerações de pensadores da ética e da política, tais como Condorcet, Guizot, Constant, Rousseau, Kant, Humboldt, John Mill, entre outros³¹. Antes desse período esclarecido, que, para mim, representa uma virada no que concerne ao tratamento

do desenvolvimento da individualidade humana, a situação era outra. Vejamos, brevemente, em que medida isso pode ser assim.

Os governantes e legisladores das *poleis* gregas assumiam como sua tarefa precípua a formação dos cidadãos em conformidade com um dado padrão de excelência (*areté*), que era considerado o mais apropriado para o atingimento dos fins perseguidos pelo Estado. Nesse sentido, Esparta formava seus cidadãos para a guerra, Atenas, para o exercício ativo da vida política. No que concerne aos Estados modernos, podemos sustentar que seu *principal* objetivo não seja mais a formação de cada um de seus membros de acordo com um dado padrão, considerado virtuoso ou excelente, mas a promoção indistinta da *felicidade* desses, o que seria alcançado, por exemplo, por meio da proteção à vida, à liberdade e à propriedade, e também pelo desenvolvimento da individualidade, que não recebia atenção devida por parte dos legisladores e governantes do mundo antigo. F. W. von Humboldt, filósofo e estadista alemão, assinalou, de modo bastante apropriado, o cerne das diferenças às quais refiro entre Estados antigos e modernos:

Os antigos dedicavam sua atenção para a força e a cultura do homem enquanto homem; os modernos preocupam-se sobretudo com o seu conforto, prosperidade e produtividade. Os primeiros se preocupavam com as virtudes, os segundos procuram a felicidade³².

Como observei antes, é verdadeiro que, em Atenas, o desenvolvimento ou cultivo individuais existiam – os grandes vultos desse período o atestam, o surgimento mesmo do pensamento ético e da sofística são algumas de suas principais evidências –, ainda que *não de modo massificado*. Porém, esse desenvolvimento tinha o *indivíduo*, o membro da comunidade política, como fim último e único, não sua *individualidade*, pois era para o exercício da vida política, para a criação de um caráter virtuoso e uniforme nos cidadãos, para o bem do Estado, que convergiam a energia e o vigor do cultivo individual³³. Nesse

sentido, tornam-se compreensíveis as seguintes palavras de Humboldt, que salientam a uniformidade individual prevalente nos Estados antigos:

[...] as restrições impostas à liberdade nos Estados antigos eram, em alguns importantes aspectos, mais opressivas e perigosas do que aquelas que caracterizam os nossos tempos. Isso porque elas atacavam diretamente o que consiste a essência própria do homem, sua existência interior (leia-se: sua individualidade), advindo disso a razão de as nações antigas apresentarem um caráter de *uniformidade*, que não se deve tanto ao seu anseio por refinamento mais elevado e por uma intercomunicação mais limitada, mas sim a uma educação comunitária sistemática de sua juventude e ao estabelecimento deliberado de uma vida comunal dos cidadãos³⁴.

O estadista alemão continua, acerca das diferenças entre Estados antigos e modernos:

Com os antigos, entretanto, a maior quantidade de energia de que dispunham servia para compensar pela unilateralidade; com os modernos, essa unilateralidade ou uniformidade é agravada pela desgraça da energia em menor quantidade. Essa diferença entre os Estados da antiguidade e aqueles de nossa própria época é de um modo geral plenamente evidente. Enquanto nesses últimos séculos o rápido avanço do progresso, a disseminação das invenções artísticas e a grandeza de nossas obras atraem nossa atenção, a antiguidade nos fascina sobretudo por aquela grandeza inerente que está contida na vida do indivíduo e que perece com ele – o poder da fantasia, a profundidade do espírito, a força da vontade, a perfeita unicidade da totalidade do ser... conferem por si sós valor genuíno ao homem. A forte consciência desse valor essencial do homem, de sua força e de sua cultura constituía para os antigos fonte de impulsos para todas as atividades; para nós, tais valores parecem frequentemente ser meras abstrações, nas quais o senso de individualidade encontra-se perdido, ou, no mínimo, nas quais o mundo interior não recebe a mesma atenção que é dada ao seu conforto material e à sua felicidade. Os antigos buscavam a felicidade na virtude; os modernos têm se esforçado, já há bastante tempo, por conseguir a segunda através da primeira [...]³⁵.

Em face desses argumentos, é possível afirmar que, no contexto dos Estados antigos, a preocupação com o desenvolvimento do *indivíduo* relegava em segundo plano, como algo do qual se podia abrir mão sem maiores problemas, o desenvolvimento da *individualidade*. Nesse período da história humana, os indivíduos não viam a si mesmos desconectados da vida política, dos interesses e rumos de seu Estado, e, parafraseando Constant, tinham na vida pública sua principal fonte de felicidade.

Com o advento de novas condições materiais e espirituais de existência – por exemplo, com a emergência do capitalismo, em decorrência da decadência do sistema feudal, que acentuou o egoísmo humano, e mesmo com o aumento da população e o consequente crescimento das cidades, que diluiu o sentimento de pertencimento à *pólis* –, cada vez menos os indivíduos passaram a ver os interesses do Estado como sendo os seus próprios interesses; a perceber a importância de uma vida política crítica; a imiscuir-se ativamente nos negócios do Estado; a buscar seu próprio desenvolvimento não somente para si mesmos, como também para sua comunidade, que, indubitavelmente, beneficiaria-se (e ainda se beneficia) da formação dos seus membros mais cultivados. Os Estados modernos apresentaram à história outro tipo de ser humano, mais preocupado com um *individualismo* (num sentido egoísta, por assim dizer, que é bastante diferente daquele que analiso e sustento aqui, a partir da noção de individualidade) do que com seu aspecto de *indivíduo* ou cidadão, ou seja, de membro de uma comunidade política.

Assim, para aclarar um pouco mais a distinção entre Estados antigos e modernos, consideremos os exemplos mais eloquentes da perspectiva antiga de formação dos indivíduos e de suas individualidades. Desde que a filosofia começou a tratar de questões políticas e éticas, isto é, a partir do século V a.C., com o florescimento da democracia, dos sofistas, de Sócrates e de Platão³⁶, a relação entre os cidadãos (indivíduos) e a *pólis* (Estado) foi pensada, eminentemente, como uma relação

de adequação, ou mesmo de completa submissão da vida dos indivíduos aos interesses do Estado – ainda que tais interesses, em Estados democráticos como Atenas (pelo menos durante uma parte de sua história), fossem os da maioria. O objetivo dessa adequação era o desenvolvimento do que se considerava um caráter virtuoso nos indivíduos, e esse fim seria alcançado a partir de boas leis, de boas instituições e, certamente o mais importante, de uma boa educação. Uma vez alcançado esse escopo, acreditava-se, não sem razão, que a felicidade do indivíduo e da *pólis* poderia ser promovida, posto que um padrão de excelência fora implantado.

É certo, no entanto, que o pensamento ético-político socrático-platônico foi um reflexo de ideais muito mais antigos, que foram difundidos, principalmente, por meio da poesia, particularmente das de Homero, de Hesíodo e de Tirteu. Arauto dos ideais e valores da aristocracia guerreira grega, Homero reúne, na *Ilíada* e na *Odisseia*³⁷, descrições de um modelo de *areté* ou de excelência individual que exalta a morte no campo de batalha como triunfo humano supremo, enfatizando ideais e valores considerados mais elevados, tais como os de honra, glória e heroísmo, concretizados efetivamente nas ações dos guerreiros³⁸. Ao passo que Homero foi o expoente máximo dessa *areté* aristocrático-guerreira, que influenciou todo o mundo grego, podemos afirmar que Tirteu foi, para os lacedemônios, seu “pequeno Homero”. As elegias de Tirteu invocavam a mesma *areté* guerreira homérica, mas destacavam, por sua vez, particularidades do Estado espartano, tais como sua célebre vocação para a guerra e a renúncia completa da vida particular dos indivíduos em favor dos interesses da *pólis*. Se Homero e Tirteu representaram ideais e valores aristocráticos, guardadas aquelas e outras diferenças entre suas obras, o mesmo não pode ser dito de Hesíodo, que escreveu para e a partir da perspectiva da classe trabalhadora campestre. Na obra de Hesíodo, particularmente em *Os Trabalhos e os Dias*, encontram-se ideais e valores que

exaltam o trabalho e a dedicação incansável a esse, únicas vias por meio das quais se atingiria a *areté* do trabalhador. A virtude do trabalhador consistia, para Hesíodo, precisamente no próprio ato de trabalhar, no cumprimento das atividades que os dias impunham. Dessa forma, o trabalho, dia a dia, ao mesmo tempo que aperfeiçoava a técnica nele envolvida, conduzia o trabalhador à aceitação de sua própria condição subalterna. Temos, então, nesses três poetas, a confluência dos ideais e valores que nortearam a educação e a formação dos gregos antigos, tanto da massa (οι πολλοί) quanto da minoria (οι όλίγοι). Esses valores e ideais fundamentaram grande parte das diretrizes éticas e políticas que orientaram a formação dos cidadãos gregos.

Ao longo da história da poesia e da filosofia gregas, parece-me que a estreita relação entre indivíduo e Estado foi pensada, sobretudo, como relação de dependência e de conformação do primeiro elemento para com o segundo, como salientado por Humboldt e Constant. Se considerarmos a filosofia socrático-platônica, tal relação torna-se bastante evidente. O caso de Platão é mesmo emblemático, pois, como vimos, Atenas, cidade de Platão, dispunha, segundo Mill, de um ambiente grandemente propício para o surgimento de individualidades fortes e bem formadas (a do próprio Platão entre elas), dadas as características de sua efervescente e agonística vida política. Isso, todavia, não foi suficiente para fazer do mestre de Aristóteles um pensador democrático, mas, antes, aproximou-o de um aristocrata (o que, com efeito, ele era, dadas suas ascendências paterna e materna). Considere-se o caso do primeiro tratado escrito no ocidente sobre política (ou sobre educação, como sugere Rousseau, no *Emílio*), isto é, *A República*, do próprio Platão³⁹. Nesse diálogo, Sócrates, ao discursar sobre o engendramento de um Estado ideal, em que a justiça imperasse entre seus membros, propõe um controle quase total desse Estado sobre a vida dos indivíduos, praticamente deixando de lado a individualidade desses; ou,

dito de outro modo: o Estado seria responsável por grande parte da formação dessa individualidade. Para termos uma ideia mais precisa do nível de ingerência do Estado platônico na vida e na formação dos indivíduos e de sua individualidade, basta considerarmos, dentre outros pontos, que, no diálogo em questão, Platão propõe que seu Estado utópico seria formado por três classes – artífices e lavradores, guardiões, governantes –, que não comportariam facilmente alguma mobilidade social. A cada uma dessas classes caberia tarefas específicas, que não poderiam ser negligenciadas, sob pena de desestabilização da ordem do Estado. Assim, aos membros da primeira classe, responsáveis pelos trabalhos manuais em geral, caberia a produção de bens diversos e o cultivo da terra; aos da segunda, a proteção contra ameaças, internas e externas, à segurança do Estado e de seus membros; aos governantes, os filósofos-reis ou reis-filósofos, caberia a administração do próprio Estado. Platão sustenta ainda que não seria permitido a nenhum indivíduo de uma dada classe desempenhar tarefas relativas à outra classe, porque isso ameaçaria a harmonia entre elas. Para justificar esse modo de pensar, Platão lançou mão, ainda que de forma modificada, do mito das idades do ser humano, apresentado, primeiramente, por Hesíodo⁴⁰. Segundo Platão, a cada classe corresponderia um tipo particular de alma, como se os deuses, ao criarem os seres humanos, fizessem distinção entre eles; desse modo, à classe dos artífices e lavradores corresponderia uma alma de ferro e bronze, à dos guerreiros, uma de prata, e à dos filósofos-governantes, uma de ouro⁴¹. Era sobre tal hierarquia, metafísica e fictícia, que deveria ser erguido o Estado ideal, e, da harmonia entre as classes que o comporiam, do desempenho adequado de suas respectivas funções, surgiria a justiça (*dikaiosyne*), que asseguraria a existência do próprio Estado. Acresça-se que a célebre e polêmica condenação da poesia e dos poetas, levada a cabo por Platão nos Livros II, III e X da *República*, que conduz ao controle e censura, pelo Estado, da

produção e circulação de obras poéticas, é mais um inequívoco exemplo da ingerência ativa que teria o Estado platônico na formação da individualidade humana, assim como da pouca consideração dispensada por esse filósofo, pelo menos na obra em questão, para com o processo envolvido nessa formação⁴².

Feita essa caracterização histórico-filosófica da situação e do tratamento dispensado à individualidade humana nos Estados antigos e modernos, cabe, antes de adentrar especificamente no ponto que versa sobre tal individualidade, destacar novamente que Atenas é, para Mill, dos Estados do mundo antigo, aquele que deve servir de paradigma para pensarmos e problematizarmos os Estados modernos⁴³. Ainda que Atenas não tenha chegado a atingir um estágio de florescimento público efetivo de individualidades bem cultivadas, nela encontram-se as bases para seu cultivo: bases que comportam a liberdade de expressão, liberdade concernente não apenas a pensamentos e opiniões, sustentados em discursos públicos, como, sobretudo, concernente a estilos de vida diversos; tais bases asseguram uma atmosfera agonística, de conflitos salutares entre opiniões e modos de vida heterodoxos que, na medida que existem e são expostos à comunidade, põem à prova sua validade, excitando as diversas faculdades humanas, que são exercitadas e fortalecidas quando utilizadas para justificar aquelas opiniões e experimentos de vida frente àqueles que possam contestá-los, sejam eles outros indivíduos, o público ou o Estado.

Mas, do que se trata, então, quando falo aqui de *individualidade*?

2 Individualidade e autonomia

Mill não pensou, acerca da individualidade, o que pensa em geral a multidão, que a associa, de algum modo, a pensamentos e ações egoístas, num sentido bastante próximo do sugerido por Hobbes, que concebeu o ser humano como sendo naturalmente egoísta⁴⁴. A perseguição egoísta dos próprios interesses não é a única meta das ações humanas, nem a mais importante, nem pode ser buscada de qualquer maneira. Limites devem ser claramente estabelecidos para evitar que essa busca possa prejudicar outros indivíduos além do próprio agente, sendo a criação do Estado o primeiro e fundamental limite imposto às ações de todos nós. O cultivo da individualidade está associado, no utilitarismo de Mill, às esferas ética e política da vida humana: ética, porque abrange a felicidade do agente, do indivíduo singularmente considerado; política, porque liga-se à felicidade do maior número possível de indivíduos de uma comunidade. Sabemos que a fundamentação dessa felicidade do maior número, do todo, da comunidade política, é um *interesse comum* de todos os seres humanos – os costumes, as tradições, as leis, a moralidade o atestam. Destarte, o sumo bem é o mesmo, como disse Aristóteles, para o indivíduo e para o Estado⁴⁵. A filosofia utilitarista reconhece essa identidade, e o princípio da maior felicidade é sua afirmação.

Nesse sentido, o utilitarismo assume que a natureza humana é governada pelo prazer e pela dor. “A natureza”, afirma Bentham, fundador da escola utilitarista, “colocou a humanidade sob o governo de dois senhores soberanos, *dor e prazer*.”

Apenas a eles cabe apontar o que devemos fazer, assim como determinar o que de fato faremos⁴⁶. Para o utilitarismo, o prazer é a própria felicidade, ao passo que a dor corresponde à infelicidade, como Mill esclareceu no parágrafo 2.2 do *Utilitarismo*:

O credo que aceita como fundamento da moral a Utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, sustenta que as ações são corretas na medida que tendem a produzir felicidade, erradas, quando produzem o inverso da felicidade. Por felicidade entende-se prazer, e ausência de dor; por infelicidade, dor, e privação de prazer⁴⁷.

Para a filosofia utilitarista, o princípio que orienta (ou que deveria orientar) as ações dos indivíduos e dos governos é o da *utilidade* ou da *maior felicidade*, como Bentham estabeleceu claramente neste trecho dos *Princípios da Moral e da Legislação*:

Por *princípio da utilidade* entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação de acordo com as tendências da mesma para aumentar ou diminuir a felicidade do grupo cujos interesses estão em questão: ou, o que é a mesma coisa em outras palavras, para promover ou se opor àquela felicidade. Eu falo de toda e qualquer ação; e, por isso, não somente de cada ação de um indivíduo particular, mas de cada medida do governo⁴⁸.

O princípio da maior felicidade é o fundamento da filosofia utilitarista e deve orientar todas as ações humanas. Sua aplicação a essas ações, contudo, não é sempre direta. Há muitos outros *princípios secundários* que concorrem, uma vez que sejam aplicados, para a efetivação da utilidade. Princípios como não mentir, não roubar, não se deixar corromper nem corromper outrem, não ser intolerante para com as diferenças, não causar danos a outros indivíduos (o *harm principle* ou *princípio do dano*, de Mill, sobre o qual ainda nos debruçaremos) etc., contribuem diretamente para a promoção da maior felicidade, como enfatizado por Crisp:

De acordo com o utilitarismo, o primeiro princípio da ética é que a ação de alguém deve produzir a maior felicidade global. Mas, Mill assinala que isso não significa necessariamente

que alguém deva sempre estar tentando guiar suas ações por esse princípio. O primeiro princípio em si mesmo pode apoiar alguns princípios mais cotidianos, como “não mentir”, com o fundamento de que seguir esses princípios cotidianos provará ser o caminho mais efetivo de agir em conformidade com o primeiro princípio⁴⁹.

Citando Mill, Crisp expõe a base dessa sua conclusão:

O caráter real do sistema ético de qualquer homem depende não de seu primeiro e fundamental princípio, que é necessariamente tão geral para ser raramente suscetível de uma aplicação prática imediata, mas da natureza das máximas secundárias e intermediárias [...]⁵⁰.

Quando dois princípios secundários colidem, devemos buscar solucionar o conflito recorrendo ao primeiro princípio: o da utilidade. Em última instância, como Crisp destacou, o que mais importa é que os indivíduos atenham-se à prática de ações regradas por princípios secundários, que estão mais próximos de suas vidas cotidianas, contribuindo, desse modo, para a maximização da felicidade global, para a efetivação do primeiro princípio⁵¹.

Um princípio fundamental, como o da maior felicidade, e um elenco numeroso de princípios secundários, encerra o rol de parâmetros que orientam todas as ações humanas e mesmo do governo. Explorarei a relação e a aplicação do princípio da maior felicidade à esfera das ações do governo em outro momento. Retenhamos, por ora, o fato de que a individualidade humana deve ser desenvolvida tendo esse primeiro princípio sempre em vista, uma vez que a manifestação da individualidade requer a prática de ações e a expressão de nossas opiniões e pensamentos, e esses, por seu turno, podem afetar, direta ou indiretamente, a felicidade de um ou mais indivíduos além do próprio agente.

Ora, Mill entende por individualidade *não somente* aquilo que distingue um indivíduo de outro – suas preferências, anseios, gostos e aversões; seu modo próprio de sentir, pensar

e conduzir sua vida sem a orientação de outrem e mesmo do Estado –, *como também* a parte da vida humana que diz respeito apenas ao próprio indivíduo (ao que ele denominou de esfera *autoconcernente* – *self-regarding* –, que abrange tudo aquilo que afeta ou pode afetar *somente* o próprio agente⁵²). Para Mill, a individualidade é exposta e afirmada por meio de opiniões e ações que representam a singularidade do indivíduo frente aos seus pares; em última análise, a individualidade consiste na formação do *caráter* (*ethos*) de um indivíduo *pelo próprio indivíduo*, o que implica que se o Estado e a sociedade têm algum interesse nessa parte da vida humana – isto é, na formação do caráter individual, da individualidade – é apenas um interesse indireto⁵³. Assim sendo, a individualidade está relacionada diretamente com a esfera *autoconcernente* da vida humana, na medida em que *manifesta* um estilo de vida individual, embora esteja relacionada também, mas apenas incidentalmente, com a esfera *extraconcernente* (*other-regarding*), que abarca os interesses de outros indivíduos, que podem ser afetados de alguma maneira pelas consequências das manifestações da individualidade de alguém.

Detenhamo-nos, por um momento, na consideração dos danos que as consequências das ações humanas podem causar a outrem, assim como na consideração da proposta que Mill apresentou para que a sociedade possa lidar com as ações dos seus membros.

O ensaio *Sobre a Liberdade* tem por objetivo, segundo Mill, “sustentar um princípio bastante simples, capaz de governar absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no que concerne à compulsão e ao controle”⁵⁴. Esse princípio simples, que é, com efeito, um princípio secundário (pela efetivação do qual efetiva-se, conseqüentemente, a utilidade), é o *princípio do dano* (*harm principle*), que afirma que “o único fim pelo qual a humanidade pode, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um dos seus membros, é a

autoproteção”⁵⁵. O princípio do dano é um princípio secundário que – pela ameaça de punição que paira sobre todos aqueles que poderiam causar algum tipo de dano aos seus semelhantes –, além de impedir ou de dificultar o acontecimento efetivo de danos, assegura, na medida em que pune um agente causador de danos, a maximização da felicidade social e individual.

Todas as ações humanas têm dois âmbitos, um que diz respeito apenas ao indivíduo agente, outro que concerne a outros indivíduos. O princípio do dano destina-se a proteger os indivíduos que possam ser atingidos pelas ações de alguém, e também a assegurar a mais ampla liberdade de ação e de pensamento para todos os indivíduos, na medida que nenhum dano seja causado a outrem. A proteção contra danos aos seus membros e seus interesses assegura à sociedade o direito de interferir diretamente nas ações de qualquer indivíduo, mesmo contra sua vontade. Por isso, “o único propósito”, diz Mill, “pelo qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é para prevenir dano a outrem”⁵⁶. Sintetizando a abrangência do princípio do dano, Mill afirma, na quarta parte de *A Liberdade*: “Quando quer que haja um dano preciso, ou um risco preciso de dano, seja a um indivíduo seja ao público, o caso é retirado da província da liberdade e colocado na da moralidade ou da lei”⁵⁷, pois é nessas províncias que fundamentamos os castigos e punições. Nesse sentido, o princípio do dano, ao lado e complementando o da utilidade, deve pautar e ser aplicado para julgar todas as ações humanas e, de igual modo, todas as manifestações da individualidade ou caráter de alguém, posto que essas manifestações podem, de alguma maneira, causar danos a outros indivíduos⁵⁸.

A concepção milliana de dano é muito ampla, abrangendo não só o dano direto, ao corpo dos indivíduos, como também aquele que afete seus interesses ou seus direitos; além disso, abrange ainda a violação de obrigações para com outrem, a

falta de consideração para com o bem-estar e os sentimentos de outrem, dentre outros aspectos⁵⁹. Quando as ações dos indivíduos (quer se trate das auto, quer das extraconcernentes) não falham em reconhecer e respeitar os limites que devem contê-las, então o indivíduo deve ser deixado livre para agir como ele bem entender.

Mas, encontram-se, entre os leitores, comentadores e críticos de Mill, aqueles que interpretam a noção de dano de modo mais estreito, como o fez Stegenga.

No artigo *J. S. Mill's Concept of Liberty and the Principle of Utility* (*O Conceito de Liberdade de J. S. Mill e o Princípio da Utilidade*), Stegenga sustentou que o prazer e a dor devem ser interpretados de maneira bastante limitada, a saber, como experiências meramente biológicas e sensoriais.

A dor é usualmente entendida como um “sentimento angustiante devido à doença, lesão corporal ou desordens orgânicas”. Se o prazer é a antítese da dor, o prazer deve estar, como a dor, confinado à experiência biológica. Prazer não pode significar, como J. S. Mill força a palavra, todas as coisas boas – satisfação intelectual, integridade, dignidade, imaginação, senso de realização, desenvolvimento pessoal, virtude – assim como dor, sendo uma experiência física e sensorial, não pode caracterizar todas as coisas danosas, más, degradantes, desagradáveis, baixas. Se as duas palavras devem ter algum sentido útil, elas precisam ser utilizadas em seu sentido mais estreito e sob o mesmo espectro da experiência biológica e sensível. Assim, a definição do princípio da maior felicidade, para Mill, seria “ações são corretas na medida em que tendem a produzir felicidade, erradas, quando tendem a produzir o inverso da felicidade. Por felicidade entende-se prazer (sensível) e a ausência de dor (sensível)”⁶⁰.

Se considerássemos a interpretação de Stegenga, então o princípio milliano do dano teria que ser reformulado (como Stegenga mesmo o esboçou), pois não seria aplicável, por exemplo, para avaliar e punir o descaso de alguém para com os sentimentos de outrem, uma vez que aqui estaria em

jogo uma “dor” meramente psíquica ou da alma. Não haveria lugar também para qualquer forma de prazer superior ou do intelecto, posto que a leitura de um livro que me faça viajar em pensamentos não está diretamente relaciona a algo sensível. Quando os utilitaristas assumiram o prazer e a dor como senhores da natureza humana eles tinham em vista o sentido mais amplo possível que as palavras prazer e dor pudessem comportar, e não somente sua vinculação ao corpo e à sensibilidade imediata. Ademais, eles consideraram o prazer e a dor com um viés completamente filosófico, ao passo que Stegenga limitou-se a recorrer a um dicionário, com o intuito de nele encontrar sua definição de dor⁶¹. Deixarei, portanto, de lado a perspectiva de Stegenga, que, além de equivocada, é estreita demais para abranger tudo o que a individualidade humana requer para se desenvolver plenamente, todos os prazeres e dores que podemos sentir.

Há várias outras interpretações sobre a noção milliana de dano; esse é um dos tópicos sobre os quais a literatura em torno do pensamento de Mill é mais abundante, mas também mais problemática, devido à ausência de consenso acerca do que esse princípio de fato quer dizer, assim como de sua abrangência. Wolff, por exemplo, cita as perspectivas de Rees e de Wollheim acerca do princípio milliano do dano. Segundo Wolff, Rees “afirma que, para Mill, dano significa ‘dano aos interesses’”, ao passo que Wollheim sustenta que dano é aquilo que alguém sofre “apenas como resultado de manter uma dada perspectiva moral”⁶². Como Wolff argumentou, tais leituras são possíveis, pois estão de acordo com a abordagem de Mill. Mas, elas não esgotam toda a amplitude daquele princípio.

Bogen e Farrell, por sua vez, argumentam que o princípio milliano do dano foi “projetado para evitar o paternalismo” – o que também se adequa aos propósitos de Mill e aos raciocínios que ele desenvolve em suas obras, e em *A Liberdade*, particularmente – e que a defesa milliana “do princípio do dano será

baseada apenas no princípio da utilidade”⁶³, contrariando os argumentos de Stegenga.

McCloskey, de modo semelhante ao de Stegenga, apresentou uma leitura “estreita” da compreensão milliana do princípio do dano. Mill argumenta, pensa McCloskey, que o objetivo desse princípio secundário é

a limitação da liberdade de ação com o propósito de prevenir dano ou prejuízo, sendo esses entendidos estreitamente como dano físico ou dano para com a propriedade ou a felicidade de alguém, não dano em relação ao conhecimento, à integridade moral ou à virtude⁶⁴.

A concepção de dano de McCloskey não é tão estreita quanto ele pensou que fosse, pois ele chegou a incluir a noção de “violação das boas maneiras”, algo que, aliás, o próprio Mill deu a entender que estava contido em sua concepção de dano.

Há muitas outras interpretações sobre o que estaria incluído no princípio milliano do dano. Dano, para Mill, é tudo aquilo que, decorrente das ações de outrem, nos traz dores físicas (lesões corporais, por exemplo), psíquicas (um constrangimento ou uma difamação), econômicas (a destruição de um bem), entre outras. Penso que devemos estender ao máximo essa concepção de dano, para que ela possa acompanhar o máximo de liberdade de que os indivíduos devem desfrutar; a base desse princípio é, certamente, histórica, de modo que devemos rever constantemente sua abrangência. A liberdade, que consiste, para Mill, em fazer tudo aquilo que nós queiramos, sem que sejamos constrangidos ou impedidos por quem quer que seja, é muito ampla, tendo seu limite apenas na noção de dano. Daí a exatidão das palavras de Narveson, para quem

Toda a questão da teoria utilitarista é que as pessoas devem poder, na medida do possível, fazer o que elas quiserem. [...] Ao decidir o que faremos, a única consideração que é moralmente relevante, de acordo com o utilitarismo, é como outros poderiam ser afetados. Se não conseguimos prever efeitos,

decorrentes dos nossos atos, sobre outras pessoas, então não temos mais material moral para trabalhar e podemos fazer o que quisermos⁶⁵.

Vimos que o ensaio *Sobre a Liberdade* é a proposição e a defesa da implementação prática do princípio milliano do dano como mecanismo geral de controle social das condutas. Relacionando esse princípio ao conceito de individualidade, Swan incluiu ainda, como outro escopo daquele ensaio, a defesa do livre desenvolvimento da individualidade humana, desde que respeitado o referido princípio do dano ou da liberdade. Assim, de acordo com Swan,

Além da defesa do princípio do dano, [...] *A Liberdade* é caracterizada pela preocupação de Mill com o desenvolvimento da individualidade. Mill escreveu que o cultivo da individualidade, “dentro dos limites impostos pelos direitos e interesses de outrem”, é aquilo através do qual os “seres humanos tornam-se um objeto nobre e belo de contemplação” e faz da raça humana algo “muito melhor ao qual pertencer”. Mill processou esta linha argumentativa em oposição ao conformismo socialmente imposto e conectou o desenvolvimento do caráter individual à prática da tolerância⁶⁶.

A ideia que ressalta do trecho citado (e, na verdade, de toda discussão em torno do princípio do dano) é a de que, quando não houver danos a quem quer que seja, deve-se permitir que os indivíduos façam de suas vidas aquilo que lhes aprouver, pois é apenas em um ambiente de liberdade plena que nós podemos desenvolvermos a nós mesmos de tal maneira que possamos tornar-nos objetos de contemplação para os demais indivíduos. Uma vez que esse ponto em torno do princípio milliano do dano esteja firmemente assentado, retornemos à definição de individualidade.

Propus uma definição bastante ampla de individualidade. Uma leitura igualmente ampla sobre a perspectiva milliana da individualidade foi proposta por Richard Arneson. Como Arneson constatou, *não é possível encontrar uma definição unitária*

de individualidade na obra de Mill, embora seja possível achar algumas pistas, que sugerem como Mill a entendia. Assim, segundo Arneson,

[...] seria errado supor que Mill possui alguma noção clara e unitária de individualidade [...]. As caracterizações de Mill acerca da individualidade cobrem uma série de noções distintas, nenhuma das quais é descrita com grande precisão⁶⁷.

O artigo de Arneson analisa a crítica de Mill ao paternalismo, que é um dos temas mais debatidos pelos comentadores e críticos da obra milliana. Embora, como mencionado no trecho citado, Mill não tenha proposto definição alguma de individualidade, Arneson, a fim de embasar aquela crítica ao paternalismo, esboçou três concepções distintas de individualidade que podem ser encontradas na obra milliana e que abrangem, em maior ou menor medida, o que outros pensadores disseram acerca desse tópico. Tais concepções são: 1) individualidade como cultivo da diversidade de naturezas humanas, de caráteres humanos; 2) individualidade como perfeição humana, como aprimoramento das faculdades humanas e dos dons e talentos humanos; 3) individualidade como distinção de caráter, como afirmação do *ethos* próprio de cada indivíduo – sendo que para a efetivação dessa afirmação dois requisitos são necessários: a) o cultivo de si (*self-culture*) e b) a adequabilidade do caráter proposto às propensões e talentos individuais⁶⁸. Vejamos cada uma dessas concepções.

A primeira delas considera a individualidade humana enquanto tal, não a de um indivíduo particular. Dizemos que nenhum ser humano é igual a outro, com o que referimos à individualidade como cerne dessa singularidade. Se todo ser humano possui individualidade, então devemos adequar a realidade humana, o conjunto das condições materiais e espirituais existentes, para que seja produzida a maior quantidade possível de individualidades bem cultivadas. Devemos transformar as condições históricas, de modo que cada indivíduo possa cultivar

a si mesmo num ambiente social que disponha do máximo de condições favoráveis a esse cultivo (retomarei e aprofundarei esse ponto posteriormente, quando tratar dos limites da ação do Estado). Devemos, pois, fomentar o desenvolvimento da individualidade, em todos os sentidos possíveis, assegurando-nos de que a uniformidade seja afastada. Como disse Mill, citado por Arneson, “não é transformando em uniformidade tudo que é individual neles mesmos, mas cultivando e evocando isso (a individualidade) [...] que os seres humanos se tornam um objeto de cultivo nobre e belo”⁶⁹. A uniformidade de pensamento e de ação é um grande mal, pensa Mill, que chegou a considerá-la como causa da decadência das nações orientais do seu tempo. Como a individualidade é, também, aquilo que nos distingue de outros indivíduos, Arneson sugere que a palavra “indivíduo” é, por isso mesmo, sinônima de “único” e de “idiossincrático”, concluindo que “o cultivo da individualidade será idêntico ao cultivo da variedade ou diversidade de naturezas humanas”⁷⁰. De acordo com a definição de individualidade que apresentei, e tendo em vista o que já sabemos acerca da relação Atenas-Esparta, essa primeira concepção de Arneson aponta para a existência de uma atmosfera de liberdade, condição necessária para o desenvolvimento humano em geral, que permite às diversas naturezas ou individualidades humanas florescerem do seu próprio modo, contemplando suas idiossincrasias, quer se trate da manifestação pública de opiniões, quer da prática de ações ou da adoção de estilos de vida. Assim, são protagonistas na luta pela transformação do processo histórico, visando torná-lo mais propício ao cultivo individual, os indivíduos mesmos e, de modo bastante decisivo, o Estado, que possui um poder de ação muito maior do que o de qualquer indivíduo particular (veremos, posteriormente, em que medida isso é assim).

Antes de passarmos à segunda concepção de individualidade humana abordada por Arneson, é importante frisar que, por mais que busquemos fomentar a diversidade de caracteres

ou individualidades humanas, jamais seria possível desenvolver uma individualidade que fosse *completamente* idiossincrática, isto é, um caráter que fosse inteiramente original, isento de qualquer resquício de padrões externos de pensamento e de ação. Cada um de nós é um agregado de influências de muitos outros indivíduos (familiares, amigos, vizinhos, colegas de trabalho etc.), de modo que, ao fim e ao cabo, incorporamos ao nosso modo de ser, às vezes sem nem percebermos, muitos traços do comportamento, da personalidade e do pensamento daqueles com os quais convivemos. Isso, algumas vezes, não é um mal; pois podemos e devemos, seguindo o preceito paulino, incorporar à nossa vida tudo o que for bom para nós mesmos e para a nossa existência⁷¹. O problema dessa incorporação reside no fato de que há seres humanos que, de modo completamente passivo e acrítico, introduzem em suas vidas modos de ser, práticas, ideias, opiniões, por exemplo, que, se analisados mais detidamente, em nada contribuem para suas vidas, tornando-os meros repetidores de coisas sem sentido, uma vez que permanecem desconhecidos seus fundamentos. Não há como sermos completamente originais, no que tange aos nossos pensamentos, ações e estilos de vida; mas é possível nos distinguirmos, em muitos aspectos, dos nossos semelhantes. É nisso que consiste a diversidade de individualidades ou caracteres humanos.

No que concerne à segunda concepção – individualidade como aperfeiçoamento humano em geral, e dos dons e talentos, especificamente –, Arneson a contrapõe à noção de “mediocridade”. Segundo ele, “outra concepção de individualidade [...] é individualidade como perfeição humana, ou o desenvolvimento dos traços que são ‘o distinto dom de um ser humano’. Nesse sentido, ‘individualidade’ contrasta com ‘mediocridade’”⁷². Relembrando a admoestação de Kant de que devemos sempre buscar, posto que somos seres racionais, nossa própria perfeição⁷³, Arneson pensa que uma individualidade bem desenvolvida é o ideal a ser buscado por cada um de nós. Esse ideal está de

acordo com as ideias de Mill acerca da individualidade, uma vez que o cultivo da individualidade gera, como ele mesmo sustentou, a maximização da felicidade humana; pois o todo, a comunidade, com o incremento das capacidades de suas partes, também se fortalece, na medida que a mediocridade individual é dissipada; nesse sentido, então, mesmo a sugestão de Kant não deixa de poder ser interpretada à luz do utilitarismo.

A multiplicidade da natureza humana comporta uma diversidade de dons e de talentos naturais. Cada indivíduo conhece seus pontos fortes e fracos, suas aptidões e suas deficiências, e deve se esforçar para desenvolver as primeiras e minimizar as últimas. A questão do aprimoramento humano é um ponto tradicional na filosofia, sendo discutido desde a Antiguidade. Sócrates, ao dialogar com seus interlocutores, tinha o objetivo de despertar-lhes o desejo de aprimorar sua capacidade de conhecimento, tornando-os conhecedores de sua própria ignorância. Aristóteles, tratando da vida virtuosa, tinha em vista a perfeição do caráter e das ações humanas, caminho que ele considerava mais adequado para termos mais momentos de felicidade, sendo essa a recompensa por uma vida virtuosa. Kant, discorrendo acerca do projeto do Esclarecimento e, particularmente, do uso público da razão, objetivava um avanço no uso da luz natural, uma melhoria das capacidades intelectuais e moral do ser humano (retornarei, posteriormente, à questão kantiana do uso público da razão); o mesmo fez Mill com sua ideia de progresso (sobre a qual me deterei em outro momento), na qual está contida a noção de aperfeiçoamento. Por fim, o tema do aprimoramento humano continua a ser discutido por pensadores contemporâneos – filósofos, sociólogos, neurocientistas, biólogos, dentre outros – que se dedicam ao estudo do aprimoramento moral (*moral enhancement*) e cognitivo (*cognitive enhancement*) – o primeiro indaga acerca do que podemos ou devemos fazer para melhorar nossa capacidade de julgar o bem e o mal na esfera das ações, o segundo, investiga

acerca daquilo que podemos ou devemos fazer com o intuito de aprimorar os usos de nossa razão em geral. Nesse sentido, individualidade como aperfeiçoamento humano implica, por um lado, a participação direta de cada indivíduo no seu próprio cultivo, atento à criação de um estilo de vida que possa melhor se adequar às suas disposições, aptidões e sentimentos; por outro lado, implica também a participação ativa do Estado, que deve, como veremos em outro momento, atuar no sentido de fomentar, criar e assegurar os mecanismos que possam ser utilizados por seus cidadãos para promoverem seu próprio aperfeiçoamento.

Tudo isso conduz-nos à terceira e última concepção possível de ser encontrada na abordagem milliana da individualidade, tal como pensada e proposta por Arneson – aquela que diz respeito ao “desenvolvimento de traços que são próprios de um indivíduo mesmo”⁷⁴. Essa concepção traz à tona o *caráter* individual. Todo ser humano tem seu modo particular de sentir, de pensar, de agir, de se relacionar com o mundo e com os demais indivíduos. Nesse modo próprio de existir – ou, como sugeriu Kosik: *nessa cultura própria*⁷⁵ que somos cada um de nós – deve prevalecer aquilo que nós sentimos que somos, ou aquilo em que desejamos nos tornar. Um modo que nos seja próprio de existir está contido na condição, sustentada por Arneson, de que deve haver *adequabilidade* entre aquilo que pensamos e que sentimos que somos, ou que pretendemos ser, e o modo como externalizamos, como expomos ao mundo quem somos nós ou quem pretendemos ser. Só podemos saber quem somos ou quem queremos ser se tivermos o hábito de *cultivar a nós mesmos* (*self-culture*), de mergulharmos dentro de nós a fim de estarmos cientes das nossas fraquezas e potencialidades, dos nossos gostos, preferências, anseios e aversões. Eis a base da segunda condição salientada por Arneson⁷⁶.

Essa, pois, a excelente leitura que Arneson propõe sobre o tópico da individualidade, a partir da obra de Mill. Outras

leituras, propostas por outros pensadores, adequam-se em maior ou menor medida a essas três linhas interpretativas, ou três aspectos da individualidade humana. Vejamos algumas dessas leituras.

Deve estar claro que o cultivo da individualidade humana requer a liberdade, no sentido de ausência de obstáculos ou ingerências externas na manifestação do caráter individual. Embora sejam coisas diferentes, liberdade e individualidade foram pensadas como sendo a mesma coisa; pelo menos é isso que Bogen e Farrell sustentam. Para eles, a liberdade ou a individualidade são intrinsecamente valiosas, e a posição de Mill no ensaio *Sobre a Liberdade* é a de sustentar o valor dessas. Assim, de acordo com eles, a posição de Mill “em *Sobre a Liberdade* é a de que é a liberdade (ou individualidade) que é intrinsecamente valiosa e não simplesmente algum estado mental para o qual ela conduz”⁷⁷. Mill, então, defendeu o princípio do dano sobre o fundamento de que a autonomia individual é um bem em si mesma, uma vez que esteja relacionada com o engendramento de uma individualidade bem cultivada⁷⁸.

A noção de autonomia é, não por acaso, um ponto comum da discussão filosófica, quando o assunto é individualidade. Crisp propôs que a autonomia ou autogoverno de cada indivíduo sobre si mesmo seria uma parte constituinte da individualidade humana. Com efeito, Mill, de acordo com Crisp, pensava que liberdade e autonomia, pelo menos sob esse aspecto de autogoverno, eram a mesma coisa. O título da terceira parte de *A Liberdade* é uma menção clara à ligação da individualidade com a felicidade – *Da Individualidade, como um dos componentes do bem-estar (Of Individuality, as one of the components of well-being)* – e também com uma noção de autonomia. Depois de defender a liberdade de pensamento e de discussão – na segunda parte daquele ensaio, e com isso demonstrar sua preocupação com a manifestação pública dos pensamentos e opiniões, que recai sobre a esfera política da individualidade –, Mill utilizou a

mesma estratégia argumentativa em defesa da liberdade de desenvolvimento de estilos de vida cujos criadores fossem os próprios agentes. Os argumentos de Mill em defesa da liberdade como autonomia, diz Crisp, citando Mill em seguida,

baseiam-se em sua sofisticada concepção de bem-estar, da qual a individualidade é um dos componentes: “É desejável, em resumo, que em coisas que não dizem respeito primeiramente a outrem, a individualidade deva se afirmar. Onde, não o caráter mesmo das pessoas, mas as tradições ou costumes de outras pessoas são a regra de conduta, falta um dos principais ingredientes da felicidade humana”⁷⁹.

O bem-estar ao qual Crisp faz menção nesse trecho, que se encontra no primeiro parágrafo da terceira parte de *A Liberdade*, é o de cada indivíduo, de cada um de nós, e compreende o que cada um de nós podemos considerar, por nós mesmos, como estando envolvido com nosso próprio bem-estar, com nossa felicidade. Remete-nos, pois, Crisp, à esfera dos gostos, preferências, anseios, sentimentos, modos de ser etc., de cada indivíduo, ou, numa palavra: ao caráter individual. Assim, Crisp pôde dizer o seguinte, sobre a noção milliana de individualidade:

Que é individualidade? [...] pelo menos parte dela envolverá alguém conduzindo sua vida por si mesmo, e não meramente em consonância com o costume social. Nós podemos chamar isso de *autonomia*, embora o termo não seja encontrado em Mill. Está claro que Mill pensa a autonomia não como uma mera capacidade humana, cuja posse acrescenta ao bem-estar de alguém, mas como exercício da capacidade de se autogovernar (*nomos* é a palavra grega para “governo”, enquanto o prefixo *auto-* significa “auto” [*self*, no texto original em inglês])⁸⁰.

O desenvolvimento da individualidade tem, como fundamento de sua atividade, de acordo com Crisp, um *modo de vida autônomo*, cujo planejamento e exercício, ao mesmo tempo que requerem o uso das nossas faculdades intelectuais e das nossas capacidades práticas, também as aprimora. Como Crisp identificou o bem-estar (*welfare*) com a busca pela maximização

da felicidade individual e social, ele pôde afirmar que, além da “condução racional de sua própria vida, do modo que mais desenvolva suas próprias potencialidades e que seja mais adequado aos seus gostos peculiares”⁸¹ (que é autonomia), outro componente da individualidade humana é um *caráter enérgico*, que afirma seu possuidor – “outro importante componente da individualidade é um caráter *enérgico*, com desejos e impulsos fortes. Parte da individualidade é ‘autoafirmação paga’”⁸². E não apenas isso: Crisp considera a individualidade o prazer mais elevado. Propõe ainda que o ideal de vida humana é aquele em que a individualidade possa ser desenvolvida “em todos os seus aspectos” (*in all its guises*), pois, “sem individualidade, não há vida de *prazeres superiores*”⁸³. Por fim, Crisp conclui que o princípio milliano da liberdade ou do dano “repousa sobre a individualidade”⁸⁴.

Urbinati também tratou da individualidade humana como um bem em si mesma, inclusive liga o pensamento de Mill ao de Arendt: “para ambos, Mill e Arendt, [...] a individualidade era um bem em si mesma e implicava uma perspectiva substancialmente comunicativa e agonística”⁸⁵. Afirmar que a individualidade implica comunicação e *agón* (conflito) é quase um truísmo. Implica comunicação porque não vivemos isolados, mas estamos constantemente interagindo com outros indivíduos, com eles intercambiando opiniões, ideias, práticas, modos de ser; e também porque sentimos, muitas vezes, necessidade de falar acerca de nós mesmos, do que fazemos ou pensamos, com outras pessoas, do mesmo modo que ouvimos o que elas têm a nos dizer. O sentido agonístico que envolve a individualidade está no mesmo patamar da comunicação, no que diz respeito à sua efetividade prática: como não vivemos isoladamente, atritos podem surgir quando nos relacionamos com os outros, quer devido às nossas opiniões, quer devido às nossas ações, quer, outras tantas vezes, pelos motivos mais banais. Para evitar esses conflitos, Mill propôs o princípio da

liberdade ou do dano, aliado a um *ethos* socrático (que recorria ao diálogo como meio de solução de conflitos e como início da busca pelo conhecimento). Sobre a relação entre esse *ethos* e a individualidade, Urbinati nos diz:

Mill desenvolveu sua teoria da individualidade e conhecimento crítico por meio da investigação, durante toda sua vida, dos diálogos platônicos. Ele via Sócrates como modelo para uma vida moral e como precursor da filosofia moral moderna. [...] ele não interpretou o método socrático meramente como uma ferramenta negativa ou polêmica para vencer argumentos. Esse método era também uma ferramenta de busca para alcançar convicções razoáveis. Sócrates interrogava as pessoas sobre suas crenças porque ele desejava fazer seus interlocutores conscientes de seu potencial. A máxima socrática “conhece-te a ti mesmo”, em *A Liberdade*, é oferecida como uma prática de auto-observação que o indivíduo, “assistido pelas observações de outros”, realiza para responder às “demandas peculiares de sua própria natureza”. Autoinvestigação é expressão de independência moral e preparação para comunicação e autodesenvolvimento⁸⁶.

A plena liberdade de discussão, cujo emblema era Atenas, requer que saibamos ouvir respeitosamente os argumentos de outrem (por mais que sejamos veementemente contrários a eles), e também que saibamos nós mesmos apresentar para outrem nossos argumentos, igualmente de modo respeitoso; implica ainda que estejamos abertos para reconhecer o erro onde quer que ele apareça, principalmente quando ele surgir em nossas vidas, em nossas opiniões e práticas. A crítica, portanto, de nossas opiniões e práticas, reveste-se de significação especial: ela concerne ao cultivo e ao conhecimento que podemos ter de nós mesmos. O método socrático, nesse quesito, parece ter cumprido muito bem seu desígnio – vejam-se os diálogos platônicos –, por mais que tenha conduzido Sócrates à cícuta.

Como mencionei em outro momento, a leitura que Urbinati propõe da filosofia política de Mill é parcial e equivocada. Urbinati, discorrendo acerca do princípio da maior felicidade, diz

que o mesmo está ligado ao desenvolvimento da individualidade humana (o que está correto), mas reduz substancialmente o lugar que deveria ocupar o cálculo do prazer e da dor naquele princípio. Nesse sentido, diz-nos Urbinati:

Mill não considerava o princípio da felicidade um guia neutro para a conduta – na verdade, ele não o reduziu a um cálculo objetivo de custos e benefícios. Sua ideia de felicidade destinava-se a convencer as pessoas da existência de um bem intrínseco – o desenvolvimento individual – pelo qual buscar. Similarmente, essa ideia pretendia convencer os políticos da necessidade de promover uma política de oportunidade, de modo que as pessoas pudessem reconhecer e experimentar aquele bem⁸⁷.

Não há como desvincular o projeto milliano de desenvolvimento da individualidade de qualquer tentativa de maximização da felicidade individual e social, pois o fundamento mesmo de toda a obra de Mill é a utilidade. Estudar o pensamento de Mill desvinculando-o da utilidade é estudar qualquer outro tópico, menos o pensamento de Mill. A individualidade, se é um bem em si mesma, o é porque contribui para nossa compreensão da felicidade; e isso de tal maneira que, como pensou Crisp, talvez a individualidade seja o bem mais elevado de todos; pois desenvolver plenamente nossa individualidade é expandir ao máximo nossa força interna, nosso caráter, aquilo que somos ou queremos ser, afirmando-nos para nós e para o mundo. Assim como Sócrates objetivava convencer os indivíduos com os quais dialogava a buscarem aprimorar suas faculdades racionais e morais, o objetivo de Mill era, de modo semelhante, assinalar com letras garrafais que há algo – a individualidade humana – que merece ser bem cuidado e desenvolvido, algo que os indivíduos e os Estados devem reconhecer a partir do seu valor intrínseco. Sócrates estava preocupado, para utilizar expressões do próprio Mill, com o fato de que uma opinião pode ser sustentada como um “dogma morto”, quando se desconhecem seus fundamentos. Uma “verdade viva” (ainda parafraseando Mill)

consiste numa opinião que é mantida porque são conhecidos seus fundamentos. Urbinati pensa que há um paralelo entre essas duas maneiras de manter uma opinião e o individualismo, por um lado, e a individualidade, por outro lado. “O dualismo de Mill”, diz Urbinati, “entre ‘dogma morto’ e ‘verdade viva’ é paralelo a individualismo e individualidade, isolamento e comunicação”, pois, “individualismo e isolamento são os principais vícios do dogmatismo”, e “dogmatismo é, para a vida da mente, o que a tirania é para a vida política”⁸⁸. A tarefa, porém, de desenvolver a individualidade humana, como salientada por Urbinati, não cabe apenas aos próprios indivíduos; o Estado tem que cumprir com suas obrigações de proteger e de fomentar o cultivo de seus membros. Por isso, dediquei às ações do Estado um capítulo à parte, no qual discorro sobre quais os limites dessas ações e sobre o que o Estado poderia fazer para promover o cultivo da individualidade humana. Ao invés de se empenhar para criar uma atmosfera de unanimidade de opiniões e de uniformidade de ações, o Estado deve, antes, buscar maneiras de estimular as disputas, os conflitos salutares entre as múltiplas opiniões e modos de vida que possam existir na comunidade. Foi nesse sentido que Urbinati afirmou, com razão, que Mill “não objetivava suprimir o antagonismo, mas fazer dele uma expressão sincera da individualidade”⁸⁹.

O antagonismo Atenas-Esparta suscita a questão do livre desenvolvimento individual. Ao passo que Atenas encerra, para Mill, o modelo a ser seguido, no que concerne a esse cultivo, Esparta é o oposto. O agonismo da vida política ateniense res-salta (ou poderia fazê-lo) a individualidade humana como valor central da vida individual e política. Citando a perspectiva de Holloway sobre a centralidade da individualidade na obra de Mill, Mattos diz o seguinte: “Mill adotou como valor central o livre desenvolvimento da personalidade individual e a mais completa realização das suas capacidades. Para ele esse era tanto o produto final como a condição central da civilização”⁹⁰.

O objetivo de Mattos era demonstrar que, à luz do pensamento de Mill, o desenvolvimento da individualidade humana era o fator que possibilitaria que um Estado se tornasse “civilizado”, enquanto que, onde as individualidades não fossem cultivadas, deparar-nos-íamos com Estados “atrasados”. Além disso, como enfatizado por Mattos, Mill constatou que, mesmo em países “civilizados”, os indivíduos estavam cada vez mais direcionando sua energia para outros objetos, não para si mesmos (a Inglaterra, por exemplo, é citada por Mill como um lugar, pelo menos à sua época, em que a energia individual era quase que completamente direcionada para a busca de riqueza), e isso colocaria em risco o vigor de suas individualidades, de seus caracteres, e, de igual modo, todo o caráter da nação.

Pensadores como Feinberg, entretanto, consideraram que a concepção milliana de individualidade *não é utilitarista*. Fuchs critica tais pensadores por afirmarem que Mill teria sido de tal modo atraído pelos argumentos de Humboldt acerca do cultivo individual que os teria defendido mesmo contra a utilidade.

Mill, eles (os críticos de Mill) dizem, é tão atraído pelo ideal de Von Humboldt de autorrealização perfeccionista e pelo estreitamente relacionado direito de autonomia pessoal que ele endossa esses valores mesmo em casos que diminuem obviamente a utilidade social. [...] Joel Feinberg, por exemplo, tendo observado a confiança da teoria de Mill em metáforas políticas como “soberania” pessoal, o “reino” da liberdade pessoal, e o “domínio” do indivíduo dentro de suas próprias “fronteiras”, grita: “Veja o quão legalistas e não utilitaristas esses termos são!”⁹¹.

A evidência textual encontrada nas obras de Mill requer que eu endosse a crítica de Fuchs a Feinberg. Já vimos que o princípio da maior felicidade é o fundamento de todo o pensamento de Mill; e, caso essas evidências ainda não sejam suficientes para reconhecer o utilitarismo de Mill, apresentarei argumentos adicionais no capítulo dedicado ao desenvolvimento da individualidade, quando teremos oportunidade de analisar

manifestações práticas desse desenvolvimento. Embora os críticos estejam errados sobre esse ponto (o de que a defesa milliana do desenvolvimento da individualidade humana repousa sobre uma base não utilitarista), há que se dizer que estão corretos quanto à influência da concepção de desenvolvimento individual de Humboldt sobre a do próprio Mill (influência que será discutida em detalhes mais à frente).

Uma sociedade é maximizadora da utilidade (utilidade que Fuchs equipara ao bem-estar, *welfare*), pensa Fuchs, quando assegura a existência de algumas condições, que são, na verdade, condições permanentes para o cultivo de qualquer individualidade. Tais condições são três: 1ª) deve-se assegurar ampla possibilidade de existência de modos de vida não uniformes; 2ª) deve-se garantir a liberdade necessária para que os indivíduos escolham, autonomamente, seus próprios modos de vida; 3ª) deve-se fomentar o desenvolvimento de indivíduos que sejam juízes competentes⁹².

No que tange à primeira condição, Fuchs argumenta que ela é necessária para contemplar a diversidade de gostos e de talentos dos seres humanos, posto que

Diferentes vidas serão atrativas para diferentes pessoas. Dentro de cada vida, os indivíduos devem ser livres para perseguir seus próprios interesses idiossincráticos e para desenvolver diferentes aspectos de suas personalidades particulares, de modo que descubram onde residem suas próprias concepções de bem. Além do mais, uma vez que não podemos sequer imaginar tudo o que nós poderemos desejar fazer em nossas vidas, o restante da sociedade deve apresentar para nós a diversidade de opiniões que nós poderemos considerar potencialmente atrativas. Também seria útil para nós observar quais atividades aparentemente desejáveis acabam desastrosamente para aqueles que já as experimentaram, através do que o resto de nós obterá orientação para possivelmente evitar tais atividades em nossos próprios planos racionais de vida⁹³.

Fuchs assume que a noção de bem-estar abrange fazer o que nós desejamos. É por isso que a segunda condição pode ser sustentada sem problemas, pois sociedades maximizadoras do bem-estar e, por isso mesmo, da utilidade, devem conceder às pessoas “liberdade para perseguir os planos de vida individuais que elas tenham autonomamente escolhido, posto que seu bem-estar repousa em fazer aquilo que elas intrinsecamente desejam”⁹⁴.

A segunda condição – a de que os indivíduos devem escolher autonomamente seus próprios planos de vida – deve ser assegurada sob o mesmo princípio que justifica a primeira condição: uma sociedade que persiga o bem-estar máximo de seus membros não pode alcançar esse resultado se não permitir que cada uma de suas partes possa viver como bem desejar, desde que dano algum seja causado a terceiros. Por esse motivo, Fuchs pôde afirmar que não adianta muita coisa a sociedade dar a conhecer a diversidade das opiniões, práticas e estilos de vida humanos, se ela mesma não estimular e assegurar que seus membros possam empenhar-se na criação de seus próprios modos de vida, práticas e opiniões⁹⁵.

Finalmente, a terceira condição para o desenvolvimento da individualidade e para que uma sociedade seja maximizadora do bem-estar é o comprometimento dessa última com a formação de indivíduos que sejam, como se expressou Mill, juízes competentes. *Juiz competente* significa, para Mill, um indivíduo que tenha conhecimento suficiente para julgar alguma coisa – nesse sentido, um matemático é competente para lidar com números, um médico oftalmologista, para tratar dos olhos; de igual modo, só é competente para julgar um dado modo de vida o indivíduo que já o experimentou, assim como é competente para avaliar uma opinião o indivíduo que conhece seus fundamentos. Em última instância, juízes competentes são formados por meio do contato deles com aquilo cujo conhecimento os tornará sabedores de algo que se considera fundamental para

a correta avaliação do que esteja em questão. Isso pressupõe que uma sociedade como a que aqui está em jogo – *fomentadora* do desenvolvimento da individualidade humana – deve empreender esforços no sentido de aprimorar as faculdades, forças e habilidades dos seus membros. Desse modo, o que interessa para Mill, quando ele fala de competência, é que os indivíduos sejam suficientemente competentes para escolher autonomamente seus próprios planos de vida, práticas e pensamentos, para desenvolver sua própria individualidade, sempre em atenção às suas peculiaridades⁹⁶.

Em consonância com essas condições, Fuchs formulou três concepções de autonomia implicadas no cultivo da individualidade e de uma sociedade que vise à maximização do bem-estar: 1ª) autonomia como escolha ou afirmação de elementos básicos de nossas vidas em conformidade com nossos valores e interesses; 2ª) autonomia como ausência de restrições para aquilo que desejamos fazer (Fuchs equipara essa concepção de autonomia à liberdade [*freedom*]); 3ª) autonomia como estado de coisas em que a nossa vida é caracterizada pela preponderância da segunda concepção de autonomia⁹⁷. Podemos perceber que tais concepções de autonomia não contradizem, mas, antes, reforçam a concepção, já discutida, de Crisp.

Nesse sentido, essas mesmas condições são encontradas na definição que Jacobson propõe de individualidade. No artigo já citado anteriormente, Jacobson (2000) afirma que a individualidade é “o processo de desenvolvimento de nossos valores, influenciado mas não constrangido por outros”⁹⁸, e que qualquer proibição de atos que expressem ou sirvam para desenvolver a individualidade de alguém, quando não for justificado pela prevenção de um dano possível de recair sobre outrem, constitui uma violação da liberdade individual. É imperativo que concedamos a maior liberdade possível, compatível com o princípio do dano ou da liberdade, a todos os indivíduos, pois “uma pessoa aprende o que constitui seu florescimento através

do que ele (Mill) chamou de experimentos de vida, que implicam observação, discussão e teste de vários estilos de vida”⁹⁹. Reforçando a perspectiva de Jacobson, Wolff também apontou para a importância dos experimentos de vida, ao falar que decorre da concepção milliana de individualidade a assunção de que a liberdade é um ingrediente necessário para que cada indivíduo desenvolva seu próprio estilo de vida:

Mill argumentou que nós devemos encorajar a livre experimentação porque a humanidade é progressista, capaz de aprender com a experiência. Por meio dos experimentos de alguns indivíduos nós podemos aprender coisas de grande valor, para o benefício permanente da humanidade. [...] Restringindo certos padrões de comportamento privado, corremos o risco de afastar estilos de vida que poderiam ser de imenso valor a longo prazo¹⁰⁰.

Não basta, contudo, reconhecer que podemos aprender algo com as manifestações da individualidade de alguém, quer estejamos a considerar uma opinião, quer uma ação, quer um modo ou estilo de vida. Swan, com o qual concordo, assinalou que é necessário, quando um experimento de vida não sai como planejado pelo agente, que as únicas maneiras de interferir com esse experimento sejam aquelas que são compatíveis com o *respeito pela individualidade do agente*. Por isso, Swan afirmou:

A perspectiva de Mill sobre o valor intrínseco da individualidade é consistente com sua visão de que, na vida social, quando experimentos de vida dão errado, apenas a interferência que seja consistente com o respeito pela individualidade é permitida. As pessoas vão longe demais quando desrespeitam a individualidade do outro¹⁰¹.

Às vezes, com efeito, nós mesmos pensamos que alguém foi longe demais, por exemplo, ao proferir uma opinião ou ao conduzir sua vida de uma maneira com a qual não concordamos. É possível que alguém escolha viver sem tomar banho, ou que decida não cuidar da sua própria saúde. Se nos incomodamos com tais práticas, o máximo que podemos fazer é não buscar a

companhia dessas pessoas, ou tentar persuadi-las, sem constrangê-las, a mudar seus hábitos. Cléro captou bem a compreensão de Mill sobre o desenvolvimento da individualidade, apontando para a possibilidade de expandir esse desenvolvimento de modo tal que abrangesse a área da saúde. Segundo Cléro,

Mill invoca e cria de uma vez, contra os direitos do Estado, os direitos do indivíduo [...]. Todo indivíduo, seja ele o mais humilde, tem direito de conduzir sua vida como ele quiser, a saúde fazendo, eminentemente, parte dos objetivos que ele se dá ou que ele recusa a si mesmo¹⁰².

Estipular para nós mesmos os objetivos que queremos perseguir é, sem dúvidas, dispor de autonomia, da capacidade de se autogovernar, sem a qual, quando outros ditam como deveríamos viver, não hesitaríamos em considerar nossa própria situação como infeliz. Quem não toma para si o controle sobre o desenvolvimento de seu caráter ou individualidade não necessita de outra coisa além da capacidade de imitar, que os símios também possuem, diz Mill, e não expande ao máximo todas as suas potencialidades, uma vez que essas requeiram constantes atualizações e exercícios. Dado seu valor intrínseco, Hoag afirmou que a individualidade “não é apenas uma parte ou ingrediente da felicidade, mas é também ‘um dos principais elementos do bem-estar’”¹⁰³, e isso porque a “escolha autônoma em condições de liberdade social está intimamente ligada aos prazeres mentais”¹⁰⁴; quando decidimos acerca de como vivermos, como indivíduos particulares e como cidadãos, empregamos na construção desse projeto todas as nossas faculdades, físicas e intelectuais.

É possível encontrar, em todas essas concepções de individualidade, pelo menos dois pontos comuns. O primeiro deles consiste em haver nelas o reconhecimento da *autonomia* como *autogoverno*. Cada indivíduo é, por e para si mesmo, um governante absoluto sobre seu corpo e seu pensamento. O mesmo acontece com o Estado, que é, por e para a comunidade política,

o governante absoluto comum de todos os indivíduos, com a ressalva de que o Estado não existe por e para si mesmo, como cada um de nós existe por e para nós mesmos, pois sua existência depende da nossa, do nosso desejo de que ele exista. Dito de outro modo, o Estado é apenas uma manifestação fenomênica da nossa existência, que é sua causa. Considero o Estado uma *ferramenta*, um *apetrecho* que nossa espécie conseguiu criar, cuja finalidade ou uso é gerir as atividades da comunidade política, as diversas relações comuns de intercâmbio material e espiritual que preenchem nossa vida cotidiana com contatos diversos com outros seres humanos e com o mundo¹⁰⁵. Somos governantes sobre nós mesmos: essa é a tese que Mill defende em *Sobre a Liberdade* e *A Sujeição das Mulheres*. Isso não quer dizer que sejamos *a priori* bons governantes, mas indica a possibilidade de que possamos vir a sê-lo. Apesar de não sermos infalíveis, podemos nos tornar juízes competentes sobre diversas questões. Subjaz a esse argumento o reconhecimento de que cada um de nós é o melhor juiz sobre nossos próprios interesses, e, por isso, sabemos ou deveríamos saber, melhor do que qualquer outro indivíduo ou do que o Estado, o que mais contempla nosso próprio caráter. Portanto, a autonomia é, de fato, uma das componentes da individualidade humana, sem a qual não poderíamos falar de uma individualidade bem cultivada.

Penso em autonomia, para os propósitos deste livro, apenas como autogoverno. É certo, com efeito, que há outras concepções de autonomia. Talvez a noção de autogoverno seja a mais geral delas, no sentido de que ela engloba, em maior ou menor medida, todas as demais concepções de autonomia. A amplitude dessa concepção central de autonomia pode ser percebida a partir de uma perspectiva tripla, como proposta por Husak, que fala de três possíveis concepções de autonomia, todas elas relacionadas, em última instância, ao governo do indivíduo sobre si mesmo. A primeira delas, de acordo com ele, consiste em dizer que um ser humano é autônomo na medida

em que seja capaz de exercitar, sem obstáculos externos, sua capacidade de escolher.

Uma pessoa é autônoma, nesse sentido, na medida em que os impedimentos à oportunidade significativa de exercitar sua liberdade de escolha são removidos. Os exemplos mais diretos de privação de autonomia, nesse sentido, são providos pelos casos de limitação física, o confinamento em uma camisa de força, por exemplo⁰⁶.

O exercício da autonomia requer, pois, nesse primeiro sentido, ausência de obstáculos externos, de *tudo* que possa impedir nossa capacidade de escolher livremente o que quer que seja. Certamente, às vezes não podemos afastar do nosso caminho alguns dos obstáculos com os quais nos deparamos, quer porque requeiram um poder muito maior do que o nosso para isso, quer porque sua causa é a existência e a atuação de um âmbito da realidade que os antigos gregos personificaram em Ananke, divindade à qual estava associado o destino e a necessidade, ou seja, aquilo contra o qual não podemos lutar. Obstáculos que podem ser removidos somente pela intervenção de um poder maior do que o de cada indivíduo isolado demandam a força da cooperação de vários indivíduos em conjunto, ou a união de todos os indivíduos como Estado. Decorre daí a importância da cooperação humana – que tem em vista o atingimento dos objetivos comuns daqueles que cooperam – e também do empenho do Estado – que não pode ter outros objetivos que não sejam os de seus membros – para o cultivo da individualidade humana. Quanto aos obstáculos que não possam ser removidos com o recurso às nossas próprias forças, ou aos poderes da cooperação e do Estado, resta-nos, parafraseando Descartes, conformarmo-nos e não resistir a eles⁰⁷.

Autonomia é, em segundo lugar, ainda em conformidade com a análise de Husak, a *capacidade* mesma de escolher, sendo, portanto, diferente de seu *exercício*.

Um segundo sentido de autonomia moral defendido por vários filósofos está ligado não à capacidade significativa de exercer uma escolha, mas à capacidade mesma de escolher. Uma pessoa presa com uma camisa de força tem não menos *capacidade de escolher* do que qualquer outra – embora, claro, sua *capacidade de exercer a escolha* esteja consideravelmente diminuída¹⁰⁸.

A terceira, e última, definição de autonomia que Husak aborda é a que a identifica com o reconhecimento e a afirmação do caráter individual de seu possuidor.

Há ainda um terceiro sentido de autonomia moral que é difundido nos escritos filosóficos e que pode ser usado para combater o paternalismo. De acordo com esse sentido, um agente não é autônomo simplesmente em virtude de possuir ou a capacidade de escolher ou a habilidade de significativamente exercer essa capacidade. [...] Uma pessoa age autonomamente nesse sentido quando seu comportamento se conforma a restrições morais que são objetivas, embora sejam produtos de sua própria razão ou vontade. [...] um agente age autonomamente apenas na medida em que seu comportamento se conforma a essas restrições morais objetivas¹⁰⁹.

Mais do que as outras duas definições, essa terceira capta bem a noção de autonomia como autogoverno, única da qual lançarei mão neste livro. Ao criarmos para nós regras morais, isto é, regras de conduta, somos legisladores sobre nós mesmos, num sentido bastante próximo ao que Kant assinalou¹¹⁰. O desenvolvimento da individualidade humana não pode ter outro governante que não seja cada ser humano por e para si mesmo, em atenção a si próprio, e considerando sempre atentamente como ser-lhe-ia melhor viver.

Isso é suficiente, quanto ao primeiro ponto comum às diversas concepções de individualidade que abordei acima. O segundo ponto que delas ressalta é o do *respeito* para com os seres humanos, para com suas individualidades e para com os modos de pensamento e de ação por meio dos quais tentamos levar a cabo em nossas vidas o cultivo e a expansão da nossa

individualidade, sem perder de vista, certamente, o sempre presente princípio do dano ou da liberdade. Respeitar a individualidade humana é preparar o caminho para que cada indivíduo trilhe sua própria senda de cultivo individual, removendo os obstáculos possíveis de serem retirados e estimulando esse cultivo. Essa tarefa cabe a cada um de nós e ao Estado. Deve-se, pois, respeitar as ações, as opiniões, os modos de ser dos indivíduos, não apenas porque à manifestação desses chama-se de liberdade, mas sobretudo porque respeitá-los implica reconhecer que apenas cada indivíduo é um governante soberano sobre si mesmo, e porque, em última instância, isso demonstra que enxergamos e reconhecemos nossos semelhantes como seres autônomos.

O cultivo da individualidade humana é, para Mill, um ponto de grande relevância para a construção da felicidade individual e social, e está vinculado às esferas da ética e da política, indo das ações que concernem apenas aos próprios agentes (autoconcernentes, *self-regarding*), às que dizem respeito também a outrem (extraconcernentes, *other-regarding*). Esse cultivo está inserido na parte da filosofia que versa sobre as ações humanas individuais, isto é, pertence à ética, porque diz respeito ao modo de ser (*ethos*) de cada indivíduo, àquilo que se relaciona estreitamente com a consecução da sua felicidade individual, cabendo, pois, apenas aos indivíduos decidir sobre como cultivá-la. O cultivo da individualidade humana está inserido ainda na esfera da filosofia que trata da vida comunal dos seres humanos, isto é, na política, porque as ações isoladas de cada indivíduo, ou as ações de vários indivíduos considerados em conjunto, podem repercutir direta ou indiretamente na vida da comunidade na qual eles vivem. Isso faz com que não só cada indivíduo, por si e para si mesmo, deva reconhecer o valor da e tomar para si as rédeas de sua própria individualidade, como também faz com que a comunidade de indivíduos politicamente organizados enquanto Estado por ela se interesse,

engajando-se no planejamento, fomento e disponibilização, para seus membros, das melhores condições e instrumentos possíveis de serem utilizados para a construção efetiva de individualidades bem cultivadas.

Já que mencionei a ciência maior da vida humana, a política, e também a ética, considerarei mais detidamente, no próximo capítulo, esses dois âmbitos da vida humana. Antes disso, tecerei agora algumas considerações acerca da já mencionada e vastamente reconhecida influência da perspectiva de individualidade de Humboldt sobre a de Mill.

2.1 F. W. von Humboldt, precursor de Mill

A perspectiva que aqui proponho, a partir da obra de Mill, acerca do desenvolvimento da individualidade humana, não está fundamentada, como o próprio filósofo londrino reconheceu, em uma proposta original dele; questões em torno da individualidade já haviam sido levantadas por outros pensadores, anteriores e contemporâneos de Mill, tais como Goethe, Maccal, Warren e Humboldt. Dentre esses, Mill destacou o pensamento de Friedrich Wilhelm von Humboldt (1767-1835), filósofo e estadista alemão, fundador da Universidade de Berlim, como aquele que teria impulsionado sua própria perspectiva acerca da individualidade humana e daquilo que estaria envolvido com seu desenvolvimento.

Certamente um dos maiores pensadores da liberdade, Humboldt, na obra *Os Limites da Ação do Estado*, publicada postumamente em 1852, traçou as *linhas gerais* que orientaram a quase totalidade das ideias de Mill sobre o tema que aqui tenho analisado. É o próprio Mill que nos informa sobre essa influência, em *A Liberdade*:

Fora da Alemanha, poucas pessoas sequer compreenderam o significado da doutrina que Wilhelm von Humboldt, tão eminente como erudito e como político, transformou em

texto de um tratado – que “o fim do homem, ou aquilo que é prescrito pelos eternos e imutáveis ditames da razão, e não sugerido por vagos e transitórios desejos, é o mais elevado e mais harmonioso desenvolvimento de seus poderes em um todo completo e consistente”; que, portanto, o objeto “para o qual todo ser humano deve dirigir incessantemente seus esforços, os quais especialmente aqueles que pretendem influenciar seus semelhantes devem ter sempre em vista, é a *individualidade* do poder e do desenvolvimento” [...]”¹¹¹.

Antes de deter-me no fato das ideias de Humboldt terem, *em linhas gerais*, influenciado a concepção milliana de individualidade, permitam-me abrir um breve parêntese. A perspectiva de individualidade de Humboldt tem uma clara influência do pensamento de Fichte. Em 1794, na Universidade de Jena, Fichte proferiu uma série de preleções sobre o tema *moral para eruditos*, e “entre as centenas de ouvintes estavam Friedrich Schiller, Wilhelm von Humboldt e Friedrich Holderlin”¹¹². Fichte, partindo de uma perspectiva metafísico-teleológica (de influência marcadamente kantiana), assume que há um *destino*, um fim, um objetivo para a existência *do homem em si*, ao qual ele também chamou de *eu puro*. Mas: que é *o homem em si* ou *eu puro*? O “homem em si e isolado” é um conceito que repousa sobre a dualidade *eu puro/empírico*. O primeiro remete ao fato de que podemos pensar a nós mesmos apenas enquanto espírito (como sugeriu Descartes, acerca da primeira certeza), cuja existência é distinta da do corpo. O eu empírico é ainda existência do eu puro, mas agora com a presença do corpo e da sensibilidade. “Considerar o homem em si e isolado não significa”, diz Fichte, “considerá-lo [...] apenas como Eu puro, sem nenhuma relação com algo qualquer *fora* do seu Eu puro, e sim meramente pensá-lo fora de toda relação com seres racionais iguais a ele”¹¹³. Mas, indaga-se novamente: como podemos pensar sobre nós mesmos sem que o que pensamos seja, de antemão, construído por meio de relações com seres racionais iguais a nós?

O idealismo de Fichte, como o de outros pensadores que o precederam, fragmenta a existência humana, colocando nos seus fundamentos uma dualidade que não existe, posto que ser e pensar são a mesma coisa. O *eu puro* é um conceito vazio de qualquer denotação, metafísico (em um dos sentidos dessa palavra), que assume a existência de uma esfera *a priori* de realidade, isto é, uma esfera na qual coisas existiriam independentemente de qualquer informação empírica que possamos obter sobre elas – pense-se, a título de ilustração, na *beleza em si*, na *justiça em si*, no *bem em si* e em outras tantas expressões cujas palavras não remetem a objeto empírico algum. Fichte introduz, para tentar justificar o distanciamento do eu puro de outros seres racionais, a distinção entre *homem em geral* e *homem efetivo*, entre *gênero* e *indivíduo* humano:

No conceito de homem *em geral*, prescindindo-se das condições empíricas de sua *existência efetiva*, seguramente não se encontra a nota característica de que ele esteja em associação com outros homens; e quando se fala da *destinação que o homem enquanto homem possui*, tem-se de prescindir indiscutivelmente daquelas condições empíricas. Mas um homem *efetivo*, o homem em sua inteira determinação, só se deixa conceber enquanto indivíduo, quer dizer, ele pode tornar-se consciente de si mesmo somente enquanto indivíduo. Mas o conceito de indivíduo é um mero conceito recíproco: “eu sou tal e tal” quer dizer: “eu não sou um certo outro”; e, de resto, isto não diz nada. Além disto, homens efetivos são possíveis apenas na medida em que estão em associação com outros homens iguais a eles. Nenhum homem existe isolado; e o conceito de um indivíduo postula o conceito do seu gênero. [...] Tão logo determinamos inteiramente este conceito o pensamento de um indivíduo nos impele à admissão de um segundo para que possamos explicar o primeiro. Portanto, o conceito do homem não é de modo algum o conceito de um indivíduo, pois este é impensável, e sim o de um gênero¹⁴.

Como seria possível “prescindir” das condições empíricas de nossa própria existência? Fichte deriva a *existência efetiva* dos seres humanos de sua *existência metafísica*. Podemos, certamente,

pensar que há um *gênero humano*, mas chegamos a essa ideia de modo puramente indutivo. Fichte propõe, todavia, uma perspectiva dedutiva e idealista, que assume que a existência do gênero antecede à das partes que o compõem. No mesmo tipo de erro incorreu Humboldt, mas falarei sobre isso em outro momento.

Tenho que reconhecer que Fichte apreendeu muito bem, apesar do ponto que acabei de criticar, a importância da autonomia e do desenvolvimento individual, bandeiras do esclarecimento, para o desenvolvimento humano¹¹⁵. Utilizando a palavra *cultura*, Fichte apontou para nossa concepção de *autonomia* como “último e supremo *meio* para o *fim* último do homem, a plena concordância consigo mesmo”¹¹⁶. Invocando Kant, Fichte continua, dizendo em que consiste o sumo bem humano:

[...] a perfeita concordância do homem consigo mesmo e – para que ele possa concordar consigo mesmo – a concordância de todas as coisas fora dele com os seus conceitos práticos necessários delas – os conceitos que determinam como elas devem ser – é a meta suprema e última do homem. Esta concordância em geral, para que eu lance mão da terminologia da filosofia crítica, é o que Kant chama o *sumo bem*; sumo bem que em si [...] não possui de modo algum duas partes, e sim é inteiramente simples: ele é a *perfeita concordância de um ser racional consigo mesmo*¹¹⁷.

E, por fim, ainda em relação a essa concordância do homem consigo mesmo como sumo bem humano, Fichte vinculou-a às ideias de aperfeiçoamento e de felicidade:

Submeter a si tudo o que é desprovido de razão, dominá-lo livremente e segundo a sua própria lei: esse é o derradeiro fim último do homem, o qual é inteiramente inalcançável e tem de permanecer eternamente inalcançável, se o homem não deve deixar de ser homem, e se não deve tornar-se Deus. [...] Portanto, a destinação do homem não é alcançar essa meta. Mas ele pode e deve aproximar-se cada vez mais dessa meta; e, por isso, a *aproximação ao infinito dessa meta* é a sua verdadeira

destinação como *homem* [...]. Pois bem, se àquela plena concordância consigo mesmo chamarmos de perfeição [...] então a perfeição é a meta suprema e inalcançável do homem; mas o aperfeiçoamento ao infinito é a sua destinação¹¹⁸.

Não tenho o intuito de estender mais minhas considerações acerca da concepção de sumo bem de Fichte. Queria apenas apontar para o fato de que Humboldt construiu sua ideia de aperfeiçoamento humano ou, em outras palavras, de desenvolvimento da individualidade, tendo por base também essas ideias de Fichte, em cujas preleções ele esteve presente. Voltemo-nos, novamente, para as influências de Humboldt sobre a concepção milliana de individualidade.

Afirmei acima que *quase a totalidade* das ideias de Mill sobre o desenvolvimento da individualidade humana derivam das considerações que Humboldt expôs n’*Os Limites da Ação do Estado*. Como Fichte, Humboldt também considerava haver uma *destinação* do ser humano, para a qual temos que dirigir todas as nossas forças e estimular outros a fazê-lo. Segundo Humboldt,

A verdadeira finalidade do Homem, ou aquela que se encontra prescrita pelos imperativos da razão eterna e imutável, e não sugerida por vagos e transitórios desejos, é a da formação a mais alta e harmoniosa possível de suas forças em direção a uma totalidade completa e consistente. A liberdade constitui a primeira e indispensável condição que um semelhante desenvolvimento pressupõe; no entanto, existe além disso uma outra condição essencial – intimamente conectada com a liberdade, é bem verdade –, uma variedade de situações¹¹⁹.

O recurso à teleologia não é problemático – a não ser quando esteja calcado num idealismo, que não parte do ser humano efetivo, mas do ser humano ideal. O desenvolvimento completo e harmônico de todo o nosso ser é, indubitavelmente, um dos objetivos mais elevados que podemos propor como *télos* e como bem. Mas disso não decorre termos que pensá-lo como sendo “prescrito” pelos “imperativos” de uma razão “eterna

e imutável”. A “razão” que propõe o cultivo individual o faz somente depois de tornar-se conhecedora das condições em que ela mesma existe, e a base de sua existência é o corpo humano. Como as condições materiais (organização do trabalho, nível de desenvolvimento dos meios de produção, regime político do país em que vivemos, limitações ou deficiências em nosso corpo, clima do ambiente geográfico em que nos encontramos etc.) e espirituais (tudo o que elaboramos na forma de opiniões, teorias, doutrinas, conceitos etc.) sob as quais nos encontramos mudam ininterruptamente, muda também nossa razão, nosso modo de pensar sobre as coisas, que não é, portanto, imutável, mas instável e sujeito ao devir e à morte, a partir do que conclui-se, ainda, que a razão não é “eterna”.

Humboldt prossegue em sua descrição do sumo bem humano, que ele identificou como sendo a individualidade:

Esse vigor individual combina-se com a pluralística diversidade em prol da originalidade; e, por isso, aquilo do qual depende toda a grandeza da humanidade em última instância – em direção à qual cada ser humano deve dirigir incessantemente seus esforços, e a qual especialmente aqueles que precisam influenciar seus compatriotas não devem nunca perder de vista: a *individualidade da força e da cultura*. Da mesma forma que *essa individualidade jorra naturalmente da liberdade de ação e da maior diversidade possível dos agentes*, ela tende, por sua vez, inevitavelmente a produzi-los¹²⁰.

Foram essas mesmas ideias que Mill retomou, como vimos acima, no começo desta seção. Mas, ainda que ambos considerem a individualidade humana e seu cultivo como o que há de mais digno de ser perseguido por cada um de nós, há várias diferenças significativas entre suas análises. De igual modo, as conclusões às quais eles chegaram, ao analisarem esse processo de desenvolvimento, também são bastante distintas. Uma leitura muito interessante sobre essas diferenças entre os pensamentos de Mill e de Humboldt foi feita por Valls, no artigo *Self-development and The Liberal State: The Cases of John Stuart*

*Mill and Wilhelm von Humboldt*¹²¹ (*Autodesenvolvimento e o Estado Liberal: Os casos de John Stuart Mill e Wilhelm von Humboldt*), com o qual dialogarei no momento oportuno.

A primeira e mais nítida diferença que assinalo entre as análises de Humboldt e de Mill, e que as fundamenta, é bem verdade, concerne às convicções filosóficas desses pensadores. Mill, educado sob os auspícios de seu pai, o filósofo utilitarista e economista escocês James Mill, foi preparado, desde a mais tenra idade, para encarnar o modelo de um ser humano bem desenvolvido, capaz de ser um político exemplar e de representar com distinção as filosofias empirista e utilitarista, tipicamente inglesas¹²². Por seu turno, Humboldt representou uma filosofia alternativa e mesmo oposta àquela sob a perspectiva da qual Mill foi formado; refiro ao racionalismo continental e, mais especificamente, ao idealismo alemão. Por si mesma essa distinção é bastante relevante, dados os pontos de partida dessas correntes filosóficas: o da primeira é a sensibilidade, o da segunda, a razão. Penso que a segunda distinção seja ainda mais significativa: ela diz respeito ao que Humboldt e Mill pensaram acerca dos limites das ações do Estado. Como veremos, essa segunda distinção foi abordada por Valls, que deixou intocada, no entanto, a primeira.

Como pretendo demonstrar, na esteira de outros que já o fizeram, podemos afirmar que as considerações millianas sobre o desenvolvimento da individualidade humana seguem *pari passu* com as de Humboldt, até o ponto em que esse assume que *a utilidade não é* o que deveria determinar os limites da não intervenção do Estado na conduta individual, mas *a segurança*, apenas. Considerar a utilidade como ensejo para essa intervenção, assevera Humboldt, é manter a individualidade sob constante ameaça, posto que a utilidade poderia ser indevidamente estendida daquilo que seria, para ele, a única e primordial

preocupação do Estado – a *segurança* ou *bem-estar negativo* dos seus membros – para uma área com a qual o Estado nada tem a tratar: o *bem-estar positivo* dos indivíduos; isto é, a promoção da felicidade e do desenvolvimento desses.

É inegável que a segurança seja uma questão fundamental para a boa convivência entre os indivíduos na vida em sociedade. Mas a utilidade parece implicar outras consequências, mais relevantes do que as suscitadas pela segurança. Essa última, além do mais, está inserida no contexto daquela, sendo que o contrário não é verdadeiro¹²³. Diferentemente de Humboldt, Mill assumiu a utilidade como recurso último, no que tange ao tratamento de todas as questões éticas e políticas. Isso não implica dizer que ele desconsiderou a promoção da segurança como um dever do Estado, como tarefa da política, portanto. Nesse sentido, a utilidade é também, para Mill, a solução última de todas as questões políticas.

Tal tese não representa um problema à luz do utilitarismo. Pelo contrário, corrobora com ela o próprio fundador dessa escola, o filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham, responsável por reacender, no Século das Luzes, as considerações éticas de cunho hedonista. Como ressaltai em outro momento, Bentham assumiu que a promoção da maior felicidade para o maior número de indivíduos – princípio da utilidade ou da maior felicidade – não deve ser um princípio norteador das ações dos indivíduos *apenas*, mas *também* daquelas dos membros do governo, no desempenho de suas funções públicas. Isso ressalta claramente deste trecho dos *Princípios da Moral e da Legislação*:

Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação de acordo com sua tendência para aumentar ou diminuir a felicidade do grupo cujos interesses estão em questão: ou, o que é a mesma coisa em outras palavras, para promover ou se opor àquela felicidade. Eu falo de toda e qualquer ação; e, por isso, não somente de cada ação de um indivíduo particular, mas de cada medida do governo¹²⁴.

Embora salientado por Bentham, esse detalhe pouco mencionado do princípio da maior felicidade – que o mesmo deve ser utilizado para regular as ações do governo – assinala a possibilidade, e mesmo a necessidade, de aplicação das considerações utilitaristas ao âmbito da política. Bentham “acreditava”, diz Crisp, “que as ações humanas e as instituições deveriam ser dirigidas para a promoção da maior ‘utilidade’ global, pela qual ele entendia felicidade ou prazer”¹²⁵. Lyons estendeu ainda mais a abrangência do princípio da maior felicidade, ao afirmar que o mesmo “pode ser aplicado a diversos objetos – a traços do caráter humano e a atos individuais, por exemplo, assim como a regras e instituições”¹²⁶. A aplicação do princípio da maior felicidade à esfera política deixa transparecer, com muito mais força e vigor práticos do que os encontrados em sua aplicação à esfera da ética, o escopo da doutrina utilitarista: a maximização da felicidade da maior parte dos membros de uma comunidade.

Feitas essas considerações acerca das origens e da influência do pensamento de Humboldt sobre o de Mill, no que concerne à questão do desenvolvimento da individualidade humana, passo agora a discorrer sobre a política e a ética, com o intuito de apreender sua relação com esse desenvolvimento.

3 Política e ética

Política é a condição ontológica da existência humana. Parafraseando Holderlin e Heidegger, poderia dizer que *politicamente habita o ser humano esta terra*. Quero dizer com isso que nossa existência é completamente permeada de relações com outros indivíduos humanos; ou, dito de outro modo, não vivemos isoladamente, pois estamos submergidos no oceano ético-político da vida em comunidade. Essas relações nos acompanham desde o berço, introduzindo-nos no mundo humano-social e, em sentido inverso, introduzindo esse mundo em nós. Da constatação desse pressuposto ontológico é que deriva a possibilidade de falarmos da política enquanto *ciência*.

A política é a ciência que estuda a vida dos seres humanos em comunidade, com o fito de compreendê-la, controlá-la e moldá-la. Sendo esses seus objetivos, a política adquire, além de um caráter teórico, também um prático, de aplicação à vida da comunidade. A totalidade dos membros de um Estado, indistintamente, é o objeto para o qual são dirigidas todas as medidas políticas. Isso quer dizer que a política – tanto a que estuda a vida humana, como a que nela intervém – deve abstrair de todo fator de singularização entre indivíduos, isto é, não deve considerá-los segundo suas individualidades. E isso não porque não lhe sejam importantes essas individualidades, mas pelo fato de que é impossível que governantes e legisladores conheçam particularmente bem cada um dos membros de sua comunidade, a ponto de produzirem leis e medidas de governo que contemplem cada uma de suas singularidades. Destarte, há

que se dizer que a política considera a humanidade de modo genérico ou universal, enquanto agrupamento definido de indivíduos que se encontram sob os auspícios de um poder governamental comum.

Nesse sentido, a ideia de *indivíduo* da qual lanço mão aqui deriva precisamente do conceito de comunidade política. Ao dis-correr sobre o princípio da maior felicidade e sua íntima relação com o interesse comum, o interesse da comunidade, Bentham afirmou que “a comunidade é um corpo fictício, composto de pessoas individuais, que são consideradas como se fossem seus membros”¹²⁷. O indivíduo não é outra coisa, portanto, quer na perspectiva política moderna de Bentham quer na clássica – tal como a encontramos em Aristóteles –, senão o ser humano considerado genericamente, isto é, enquanto partícipe de uma comunidade politicamente organizada.

Também a ética repousa sobre a condição ontológica política que rege a vida humana. É porque nos relacionamos com outros seres humanos que pensamos sobre *como* devemos agir para com eles e para conosco mesmos. Em sentido inverso, embora não contrário ao da política, a ética não considera o ser humano de modo genérico, mas de modo particular, isto é: toma-o segundo suas singularidades, segundo sua individualidade. Isso se torna imediatamente evidente à luz de uma interpretação etimológica da palavra ética, que denomina a ciência dedicada ao estudo das ações humanas, e que versa, portanto, sobre a liberdade¹²⁸. A palavra Ética (Ἠθική) traz em sua composição duas outras: ἦθος e ἦθος. Embora ambas sejam grafadas do mesmo modo em nossa língua – *ethos* –, seu significado é distinto. A primeira delas, ἦθος, faz menção aos *hábitos* e *costumes* de um indivíduo, ao passo que a segunda, ἦθος, refere ao seu *caráter*. Sabe-se, notoriamente, que tanto os hábitos quanto o caráter dos indivíduos são diferentes, e refletem a constituição particular de cada um deles. É nesse sentido, por conseguinte, que associo a esfera da individualidade, das ações

autoconcernentes, à ética, e a do indivíduo, que abrange as ações extraconcernentes, à política.

Além dessas considerações de cunho conceitual, há que se falar ainda de outra notória e clássica distinção entre política e ética (que remete, por seu turno, àquelas distinções conceituais), distinção essa, agora, de ordem teleológica, por assim dizer. A política é a ciência que investiga a promoção do *summum bonum* (daquilo que todo ser humano visaria alcançar por intermédio de suas ações) na instância do Estado, da comunidade política, do todo, ao passo que a ética é a ciência que se ocupa da investigação do que está envolvido no engendramento do sumo bem na instância individual, no âmbito das partes que compõem aquele todo social. Devemos essa distinção a Aristóteles, que considerava a política (esfera do indivíduo) muito mais importante do que a ética¹²⁹ (esfera da individualidade), o que contribui para a concepção de que, nos Estados antigos, predominava uma desatenção pela individualidade humana. A ênfase de Aristóteles na ciência maior ressalta claramente do seguinte trecho da *Ethica Nicomachea*:

[...] o bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado. Assegurar o bem de um indivíduo (tarefa da ética) é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado (tarefa da política) é uma realização mais nobre e mais divina¹³⁰.

Como mencionado, esse trecho se encontra em uma obra dedicada à ética; a abordagem dessa questão em uma obra dessa natureza não foi despropositada. Pensador rigorosamente sistemático, Aristóteles parte de uma perspectiva microfísica, que contempla as partes, os membros do todo, do macrocosmo que é o Estado, para, em seguida, como ele mesmo se encarrega de alertar ao leitor da *Ethica*, abordar a ciência maior. É nesse sentido, pois, que Aristóteles retoma essa mesma ideia da

preeminência do Estado sobre suas partes no tratado dedicado à ciência maior, isto é, em *A Política*:

*Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte. Erguei o todo; dele não ficará mais nem pé nem mão, a não ser no nome, como se poderá dizer, por exemplo, uma mão separada do corpo não mais será mão além do nome. [...] Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo; porque, se cada indivíduo isolado não se basta a si mesmo, assim também se dará com as partes em relação ao todo*¹³¹.

Esse modo de pensar, que atribuía ao todo preeminência axiológica em relação às partes, talvez possa justificar a relegação do cultivo da individualidade ao segundo plano das investigações filosóficas durante a Antiguidade. É certo, entretanto, que a situação não se alterou significativamente desde então. A quase totalidade do pensamento ético e político posterior continuou a deixar de lado, tal como o fizeram os antigos (embora não pelas mesmas razões), o desenvolvimento da individualidade humana. Assim, não reconheceu, nessa esfera da nossa existência, a constituição de algo digno de valor para cada indivíduo e, pois, para a sociedade, bastando a mera assinalação de que o desenvolvimento da individualidade deve estar em conformidade com interesses mais elevados do que os que cada indivíduo pode propor para si mesmo isoladamente, quer tais interesses decorram de influências da própria sociedade ou mesmo de determinados círculos sociais nos quais os indivíduos se inserem, quer das considerações dos próprios indivíduos¹³². Ninguém que seja dotado com um mínimo de bom senso negaria o fato de que o bem da coletividade é mais relevante do que o de um ou de alguns indivíduos. Todavia, isso não implica dizer que a individualidade deva ser descartada como algo secundário, ou que não devamos nos dedicar ao seu estudo e cultivo. Mill, partindo das ideias que Humboldt expôs n'Os Limites da Ação do Estado, e fundamentando suas próprias ideias, parcialmente, nas de Humboldt¹³³, criticou o descaso

do Estado, da sociedade e dos indivíduos mesmos para com a individualidade humana. Para esses dois pensadores, há que ser conferido valor equivalente, senão superior, à individualidade, à esfera autoconcernente das ações humanas que expressam o *ethos* individual, uma vez que essa seja a parte da vida humana da qual mais benesses podem advir, não somente para os indivíduos cujas individualidades forem cultivadas, como, sobretudo, para a própria sociedade. Pensar que a individualidade é o que há de mais importante para ser desenvolvido em um ser humano não equivale a inverter a relação entre política e ética, tornando as partes superiores ou mesmo equivalentes ao todo. Implica, antes, no reconhecimento de que, se a grandeza do todo depende não somente do número, como também da magnitude do desenvolvimento de suas partes individuais, então tudo o que puder ser utilizado para cultivar as partes contribuirá, *ex necessitate*, para o cultivo e a grandeza do próprio todo. Como pensadores modernos, inseridos num contexto histórico que retomou e propôs uma releitura da Antiguidade (como vimos no primeiro capítulo), o que Mill e Humboldt propuseram vai de encontro, pelo menos em parte, à perspectiva clássica, exemplificada no pensamento mítico-poético de Homero, Hesíodo e Tírtuo, assim como no pensamento filosófico de Sócrates, Platão e Aristóteles, dentre outros pensadores, que estão inseridos no contexto do que denominei de Estados antigos¹³⁴. As análises de Mill e de Humboldt vão de encontro às dos pensadores da Antiguidade na medida em que propõem o fomento do cultivo da individualidade humana, mas não segundo os interesses da *pólis* ou, de todo modo, prescritos externamente, mas somente segundo os interesses dos próprios indivíduos que buscam desenvolverem a si mesmos. Por outro lado, assim como os pensadores antigos ponderavam, o cultivo da individualidade humana deve reverberar na vida da *pólis*, e é nesse ponto que as análises de Mill e de Humboldt concordam com as daqueles.

Apesar das diferenças entre Estados antigos e modernos serem copiosas (o próprio Humboldt discorreu acerca dessas diferenças no seu tratado sobre *Os Limites da Ação do Estado*), ambos os tipos de Estado se assemelham, no que tange ao descuido para com a individualidade dos indivíduos, ainda que de maneiras distintas. Mas, penso que os Estados modernos inverteram a relação entre indivíduo e Estado que caracterizava o mundo antigo, pelo menos em um aspecto. Ao passo que os Estados antigos empenhavam-se em cultivar seus membros segundo algum padrão considerado adequado para os fins do próprio Estado (o que pressupunha algum nível de desenvolvimento racional e crítico que, quiçá, era mais significativo do que o que temos atualmente), hoje, é notório que grande parte das ações de muitos Estados não são praticadas com o objetivo de proporcionar a excelência global do indivíduo, do pensar e do agir de seus membros, mas sim empreendidas apenas para alcançar índices econômicos e estatísticos das mais variadas ordens; ou, muitas vezes, visando assegurar, àqueles que estão à frente do poder político, que eles lá permanecerão. Isso implica, comumente e infelizmente, ações do Estado no sentido de proporcionar exatamente o contrário do esclarecimento e do desenvolvimento, a saber: a massificação da ignorância, por exemplo, nas mais variadas áreas da vida, ignorância que é muitas vezes planejada e disseminada sistematicamente – principalmente, a meu ver, quando consideramos a negligência dos governantes para com a educação do seu povo, como meio de mantê-lo submisso sob seu poder¹³⁵.

Em conformidade com o que estabeleci na Introdução, um dos objetivos principais deste livro não poderia ser outro que não fosse sustentar a importância da individualidade bem cultivada como algo que deve ser buscado e fomentado, ininterruptamente, pelos indivíduos, por e para si mesmos, e pelo Estado, em prol dos indivíduos. Embora não segundo os ideais, valores, costumes e práticas socialmente estabelecidos, nem

segundo os interesses do Estado, apenas, mas de acordo com os projetos de vida que cada indivíduo propõe para si mesmo, em atenção às suas peculiaridades e anseios. Há para esse desenvolvimento, como já sabemos, um único limite, ultrapassado o qual abre-se uma oportunidade legítima para a punição dos agentes, a saber: que, no processo de criação dessa individualidade ou caráter individual, nenhum dano seja causado a outras pessoas além do próprio indivíduo que a si mesmo cria e recria continuamente. É certo que as ações de um indivíduo bem cultivado, assim como as de quaisquer outros, podem repercutir positiva ou negativamente sobre outrem; isso implica dizer que elas podem, em um segundo momento, serem investigadas como ações extraconcernentes. Essa repercussão é, contudo, um efeito derivado da prática e do cultivo de si sobre si mesmo (ação autoconcernente); devemos, pois, considerá-las separada e independentemente. Decorre ainda desse processo que uma individualidade bem desenvolvida, nos moldes sustentados por Mill e por Humboldt, resultaria em indivíduos igualmente bem desenvolvidos, de modo que a ética repercutiria decisivamente na política, pois as partes desempenhariam (e desempenham, com efeito) um papel fundamental no que tange à forma e ao conteúdo do todo, do Estado – posto que esses indivíduos bem desenvolvidos não viveriam isolados, mas no seio de sua comunidade política, que desfrutaria do desenvolvimento individual de cada um deles. Assim, quando falo do desenvolvimento do indivíduo, do membro do Estado e, portanto, do desenvolvimento do próprio Estado, considero esse desenvolvimento como uma consequência do desenvolvimento da individualidade; sendo a individualidade bem cultivada, o resultado mais provável de ser obtido são indivíduos, cidadãos igualmente bem cultivados.

Esses indivíduos bem cultivados seriam, como afirmou Mill (e também Fichte), “o sal da terra”, aqueles dos quais poderíamos esperar transformações significativas em todos os âmbitos da vida humana. Um olhar atento para a história bastaria

para nos darmos conta de que, de fato, são eles – os indivíduos excêntricos, de gênio, que cultivaram sua individualidade e que fugiram dos padrões – os responsáveis por grande parte das mudanças pelas quais passou e continua a passar a espécie humana. Pense-se no que representaram para a humanidade um Jesus, um Lutero ou um Galileu. Jesus, que foi um grande revolucionário (talvez o maior que já viveu), desafiou as leis e dogmas de seu povo, contribuindo para o surgimento de uma grande religião, que influenciou e ainda influencia muitos aspectos de nossas vidas, principalmente na esfera da moralidade (veja-se a *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, por exemplo). Lutero, questionando o poder da Igreja Católica, e traduzindo a Bíblia para a língua alemã, possibilitou que cada indivíduo lesse e interpretasse a Bíblia por si mesmo, sem necessidade de intermediação de um guia espiritual que decifrasse seu conteúdo, dando origem à Reforma Protestante e a diversas denominações cristãs. Galileu, no âmbito científico, sustentando o sistema copernicano contra a hegemonia do ptolomaico, incitou as mentes dos cientistas de sua época a considerarem mais atentamente a questão do movimento da Terra, dentre outros pontos. Outros exemplos poderiam ser apresentados. Não seria de maneira alguma um exagero afirmar que, sem esses indivíduos, as condições materiais e espirituais que constituem a atmosfera sob a qual vivemos hoje estariam muito aquém do ponto em que se encontram, em muitos aspectos.

O indivíduo não é, portanto, apenas mero membro de uma comunidade política; é também, e sobretudo, um ser cujos desejos e anseios, às vezes, são bastante diferentes daqueles que seriam os desejos e anseios da maioria dos membros de sua comunidade, ou mesmo daqueles que legisladores bem-intencionados visam promover por intermédio de leis e instituições políticas e sociais. Aparentemente, poder-se-ia encontrar, na relação entre o indivíduo e a comunidade, um conflito, um choque de interesses. Todavia, não há, *stricto sensu*, um conflito

ao falarmos, em linhas gerais, de interesses individuais e comunitários. A comunidade, o Estado, em última instância, cria leis, por exemplo, que representam (ou que deveriam representar) e satisfazem (ou que deveriam satisfazer) os interesses da maior parte dos seus cidadãos. Na medida em que os interesses dos indivíduos, que são perseguidos e satisfeitos por meio de suas ações, estiverem contidos nos limites das leis, então, aí, trata-se do que chamo de sentido estrito da relação indivíduo-comunidade. Se, contudo, a perseguição daqueles interesses ultrapassa os limites socialmente construídos e impostos, então instaura-se um conflito entre eles. Para prevenir ou remediar as consequências que, em face das leis (isto é, dos interesses sociais nelas positivados), a sociedade considera perniciosas, foram criados diversos modos de punição, os quais são administrados e aplicados pelo Estado, que, em relação a essa e a muitas outras questões, é um procurador dos membros da comunidade, agindo em seu lugar para proteger e fomentar seus interesses. Assim, diante desse cenário, temos que reconhecer que ambos os interesses – individual e comunal ou social – são legítimos e requerem satisfação.

Não obstante as diferenças entre esses interesses, a maioria (οι πολλοί) pode, assim como o Estado, tentar submeter e moldar a esfera da vida humana sobre a qual eles não têm nenhum interesse direto – isto é, os desejos, anseios e propósitos dos indivíduos, suas individualidades, a esfera de suas vidas na qual estão implicadas ações autoconcernentes –, segundo interesses outros que não sejam os dos próprios indivíduos. À medida que essa intervenção na liberdade individual ocorre por intermédio da própria sociedade, por meio, por exemplo, de punições morais (tais como o desprezo ou o isolamento imposto a alguém cujas opiniões e ações são consideradas heterodoxas pelos membros de sua comunidade), deparamo-nos com o que Tocqueville denominou de *tiranía da maioria*¹³⁶. Por outro lado, se a intervenção decorre das ações do próprio Estado, do poder

político, e se aplicam a casos que pertencem ao âmbito das ações autoconcernentes (*self-regarding actions*) que não geram danos a outrem, mesmo nesse caso tal intervenção é ilegítima.

Reconhecendo que, de fato, tanto o indivíduo como a sociedade e o Estado podem ir além dos seus legítimos limites de ação, Mill sustentou a concepção de que qualquer forma de intervenção na liberdade individual que não seja pautada pela prevenção de um dano a outrem – o que poderia ensejar a aplicação de uma pena legalmente instituída, ou de uma sanção moral popular, em decorrência de um dano já causado a outrem – é, em si mesma, ilegítima, pois cada indivíduo é absolutamente soberano sobre seu corpo e sua mente. A necessidade, portanto, de retomar a discussão em torno do indivíduo e da individualidade, assim como em torno da criação e cultivo dessa última, reside, à luz do pensamento de Mill, nos danos que intervenções como as mencionadas podem causar aos indivíduos e à sociedade, obstando o desenvolvimento individual. E há, com efeito, tais intervenções ilegítimas.

As áreas da vida humana nas quais Mill identificou problemas ou consequências mais desastrosas para o desenvolvimento individual, quando nelas interferem ilegitimamente a maioria (sociedade em geral, ou parte dela) ou o Estado, não poderiam, penso, ter sido melhor especificadas, dadas suas abrangências quase absolutas, no que tange aos negócios humanos. Tais áreas são as da *liberdade de pensamento e discussão* e da *liberdade de ação*. O pensamento (que é projetado, isto é, que sai das nossas mentes e é exposto a outros indivíduos por meio das proposições da linguagem verbal, escrita, e também da não verbal¹³⁷) e a *práxis* humana são os meios com os quais a natureza dotou-nos para interagir efetiva e concretamente com o mundo externo, ou seja, com a natureza e com outros indivíduos. A plena liberdade de pensamento e de ação consiste em estabelecer interações diversas com o mundo externo sem, todavia, causar danos a quem quer que seja (embora seja possível, certamente, que o

próprio agente prejudique a si mesmo, em decorrência de suas ações. Esse tipo de dano não deve cair na alçada do Estado nem na da sociedade, pois diz respeito apenas ao indivíduo agente, à esfera autoconcernente da vida humana). Respeitado esse limite, podemos afirmar que cercear, de qualquer maneira, essas liberdades, significa tolher uma característica do ser humano enquanto ser racional, que pensa, fala e age no e sobre o mundo de acordo com sua singularidade; resulta em tornar mais difícil a mudança daquilo que precisa ou que poderia ser alterado, em dificultar a possibilidade de reparação de erros, quer os relativos às opiniões, crenças, doutrinas e teorias, quer os concernentes às práticas e costumes.

Grande apreciador e conhecedor da história humana, como podemos concluir da leitura de sua *Autobiografia* e de outras de suas obras, Mill estava ciente de que tais esferas da liberdade humana sempre estiveram ameaçadas, em maior ou menor medida, pela sociedade e pelo Estado, em todos os períodos da história. Dessa forma, o fenômeno da dominação está inarredavelmente ligado ao controle sobre essas esferas. Deparando-se, em seus dias, com diversos modos de cerceamento dessas liberdades, Mill tomou para si (como filósofo, como economista, como político e como transformador do processo histórico) a tarefa, empreendida por alguns outros pensadores antes dele, de pensar quais seriam os justos limites dentro dos quais a sociedade e o Estado poderiam interferir nessas liberdades. Há tais limites, certamente. Tendo esses limites sempre em vista, Mill, ao longo de todo o ensaio *Sobre a Liberdade*, debruçou-se sobre a noção de liberdade, particularmente sobre as liberdades de pensamento e de ação, buscando identificar o que geralmente é levantado como justificativa para a intervenção social e estatal nessas, bem como que problemas adviriam de intervenções desse tipo, quando fossem ilegitimamente praticadas; ao mesmo tempo, nessa obra é apresentado ainda o princípio do dano (*harm principle*), à luz do qual, sustenta Mill,

seria possível decidir acerca da propriedade ou impropriedade de quaisquer intervenções sobre a liberdade individual.

O objetivo deste Ensaio é sustentar um princípio muito simples, capaz de governar absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no que concerne à compulsão e ao controle, quer os meios utilizados sejam os da força física, sob a forma de penalidades legais, quer a coerção moral da opinião pública. Esse princípio é o de que a autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um. O único propósito pelo qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos demais¹³⁸.

Como exposto na introdução, tentar elucidar as complexas e multifacetadas relações entre a sociedade e o Estado, por um lado, e os indivíduos e suas individualidades, por outro, no que tange às liberdades de pensamento, discussão e ação, e suas implicações diretas no desenvolvimento do indivíduo e da individualidade, constitui o *objetivo geral* deste livro. Aqui, assumi ainda como *objetivos secundários* a demonstração do alto valor da individualidade para a construção de indivíduos humanos bem desenvolvidos, assim como a demonstração da íntima ligação entre o desenvolvimento da individualidade e a ideia de progresso ou aperfeiçoamento, que corresponde, numa primeira aproximação, à ideia de transformação e correção de erros de diversas naturezas – daqueles relacionados com o conhecimento racional de algo, passando pelos relativos aos costumes e práticas sociais, àqueles que dizem respeito às opiniões e modos de vida dos indivíduos, singular ou coletivamente considerados. Acompanhando os raciocínios desenvolvidos por Mill, percebemos que *suscitar a possibilidade de correção de erros é o principal serviço prestado, por aqueles que cultivaram suas individualidades, à humanidade*; pois de tais correções dependem as alterações das condições materiais e espirituais da existência humana, as alterações, numa palavra, do processo histórico.

Segundo Mill, afirmamos que somos seres racionais precisamente porque podemos corrigir nossos erros, tanto teóricos quanto práticos, e os indivíduos que mais cultivaram suas individualidades (aos quais usualmente também chamamos de sábios) são os mais aptos para confiarem em suas próprias impressões e opiniões, os mais capazes de identificarem e de escaparem dos diversos tipos de erros, assim como de inventarem e proporem sendas mais adequadas para a resolução dos problemas com os quais nos deparamos. Mas, por que é assim? Mill tentou esboçar o caminho percorrido por um indivíduo que se tornou sábio:

No caso de uma pessoa cujo julgamento é realmente digno de confiança, como isso foi possível? Porque ela manteve sua mente aberta às críticas de suas opiniões e conduta. Porque tem sido sua prática ouvir tudo que poderia ser dito contra ela, beneficiando-se de tudo que ouve enquanto for justo, e expondo-se e, em certas ocasiões, a outros, à falácia do que era falacioso. Porque percebeu que o único modo pelo qual é possível a um ser humano tentar aproximar-se de um conhecimento completo acerca de um assunto é ouvindo o que podem dizer sobre ele pessoas de variadas opiniões, e estudando todos os aspectos em que o podem considerar os diversos caracteres mentais. Nenhum sábio jamais adquiriu sua sabedoria por outro modo que não esse; nem reside na natureza do intelecto humano tornar-se sábio de outra maneira. O hábito constante de corrigir e completar sua própria opinião cotejando-a com a de outros, longe de gerar dúvidas e hesitações ao pô-la em prática, é a única fundação estável para a justa confiança na mesma: pois, sendo conhecedor de tudo que pode, ao menos obviamente, ser dito contra ele, e tendo tomado posição contra todos os contestadores – sabendo que ele tem procurado objeções e dificuldades, ao invés de evitá-las, e não impedindo que luz alguma vinda de outras partes seja lançada sobre ele – ele tem o direito de considerar seu julgamento melhor do que aquele de qualquer pessoa ou multidão que não passou por processo semelhante¹³⁹.

Essa definição de sábio assenta sobre a concepção de racionalidade de Mill, da qual trato *en passant* aqui, e à qual retornarei oportunamente. Por que, indagou Mill, dizemos que somos seres *racionais*?

Por que, então, *há a preponderância entre os homens, de modo geral, de opiniões e condutas racionais*? Se há de fato essa preponderância – que deve haver, a menos que os negócios humanos estejam, e tenham estado sempre, em um estado quase desesperador – ela se deve a *uma qualidade da mente humana, fonte de tudo o que é respeitável no homem, seja como um ser intelectual seja como um ser moral, a saber, que seus erros são corrigíveis*. O homem é capaz de corrigir seus erros por meio da discussão e da experiência. Não apenas pela experiência. É necessário que haja discussão, para mostrar como interpretar a experiência¹⁴⁰.

Eis, pois, derivado do trecho que acabo de citar, o contexto desta discussão: aquele em que o exercício pleno (que se confunde com o gozo) das liberdades de pensamento e de ação estão relacionados com as faculdades e as atividades racionais humanas, e, portanto, necessariamente, também com aquilo que está envolvido no cultivo do indivíduo e de sua individualidade.

Outro ponto ressalta ainda dessa última citação. Mill, para pensar a nós mesmos como seres dotados de razão, considera-nos a partir das nossas opiniões (e, por que não dizer, da nossa linguagem) e das nossas ações, nas quais manifestam-se nossos muitos erros. Afirmei acima, fazendo coro a Mill, a Humboldt e aos iluministas, que indivíduos bem desenvolvidos são mais capazes de lidar com erros, seja identificando-os e descrevendo-os, seja propondo alterações e correções diversas, visando superá-los. O fundamento das alterações que fazemos em nossas opiniões e em nossas condutas encontra respaldo na própria realidade. Como Heráclito sustentou, contradizendo os imobilistas ou eleatas (Parmênides e Melisso, por exemplo), a realidade, o mundo é regido pelo devir; nele, coisa alguma é permanente, ou: o que há de permanente é a própria impermanência. Vemos

a transição das estações e as fases da gestação humana; acompanhamos o germinar de uma semente, sua transformação em árvore; assistimos ao nascimento e à morte de diversos seres vivos, vemos a saúde e a doença dos corpos, a guerra e a paz nos Estados – e sob tudo isso permanece o signo da mudança. Sendo a transformação uma característica imanente da realidade, do todo, decorre disso que suas partes também podem ser alteradas e serem, elas mesmas, causas de mudança. A espécie humana é apenas uma das incontáveis partes da realidade, e a alteração das opiniões e modos de conduta humanos é, por assim dizer, algo “natural”. Os discursos que apregoam lei e ordem, universalidade e permanência, diante de uma realidade instável como essa, incorrem em flagrante contradição. Doutrinas e teorias; costumes e valores sociais; leis, regras, dogmas; métodos e modos de ser; opiniões e conhecimento algum podem requerer para si estabilidade e universalidade em face do movimento ininterrupto e sem *télos* do processo histórico¹⁴¹. É mais de se lastimar pelo fato de serem muitos os que veem na troca de opiniões e de padrões de conduta algo a ser criticado (pois, alguém que faça isso constantemente é visto como “instável”), do que de se comemorar quando encontramos quem coerentemente renove suas ideias e práticas. Trocamos-las, muitas vezes, não porque fossem más ou equivocadas, mas simplesmente porque fomos persuadidos de que havia outras melhores. É em defesa do caráter racional do ser humano, de sua capacidade de alterar a si mesmo e ao mundo, que Mill argumenta, na segunda e na terceira partes de *A Liberdade*, acerca da liberdade de pensamento, de discussão e de ação.

O surgimento de indivíduos excêntricos, com individualidades bem cultivadas (independentemente das circunstâncias em que isso ocorra serem mais ou menos favoráveis), é, estou convencido disso, um dos principais motivos que deram origem a algumas das mais consagradas instâncias de formação pelas quais passam os membros da nossa espécie, tais como a socialização, em geral, e a formação escolar, especificamente¹⁴².

Dessa forma, a formação humana é pensada de modo que o educando, nas suas relações com o mundo e com os demais indivíduos, cometa o menor número possível de erros (ou daquilo que se considera como tal). Geralmente, não deliberamos acerca de como produzir erros, mas de como evitá-los¹⁴³. Nesse sentido, penso que a correção de erros, nas mais diversas áreas da vida, constitui uma preocupação central da formação de todo ser humano, desde tempos imemoriais. Quando, com o corte do cordão umbilical, deixamos de depender do corpo da nossa mãe, inicia-se outro modo de dependência: somos então educados, formados, em uma palavra, “adestrados”, primeiramente pelos nossos pais. Com essa cisão, têm lugar muitas outras instâncias de adestramento, tais como o convívio com outros indivíduos (integrantes de outras famílias e de círculos sociais diversos dos que frequentamos habitualmente) e a já mencionada vida escolar (que, além de favorecer grandemente o convívio social, agrega ainda o contato com o conhecimento racional – filosofia e ciência – e com outros saberes e treinamentos que são considerados, em alguma medida, necessários para o indivíduo em formação, tais como a música e os esportes)¹⁴⁴. Retomar a discussão sobre o desenvolvimento da individualidade humana significa empreender esforços no sentido de tentar elucidar algo que não recebeu tratamento adequado por parte do Estado, da sociedade, da filosofia, por mais que dele dependa a melhoria das condições espirituais e materiais da vida de cada um de nós e da comunidade na qual vivemos.

Vejamos, agora, quais seriam os limites das ações do Estado, tendo em vista sua participação no processo de cultivo da individualidade de seus cidadãos.

4 Do Estado, e dos limites de suas ações

É certo que o Estado age por meio das ações de todos os seus funcionários. Assim como qualquer ser humano, o ser humano artificial (como pensaram Hobbes e Bentham) também pode agir bem ou mal. Por isso, neste capítulo, analisarei quais seriam os limites dentro dos quais todas as ações do Estado deveriam estar encerradas. Para os fins que aqui tenho em vista, assumo que as ações do Estado são boas na medida em que promovam o desenvolvimento da individualidade, e más quando tornem mais difícil esse desenvolvimento. É igualmente certo que podemos julgar as ações do Estado como boas ou más sob diversos aspectos – econômico, político, administrativo etc. Falarei de tais ações conforme se relacionem com o desenvolvimento da individualidade. Há uma ciência que pode nos auxiliar nesse percurso. A essa ciência, que ainda requer ser desenvolvida, o Estado (e os indivíduos) pode recorrer para fundamentar as políticas que visam cuidar e desenvolver a individualidade humana. Criada por Mill, essa ciência é a *Ethologia* (*Ethology*). Antes de discutir o papel do Estado no processo de cultivo da individualidade humana e a relação da *Ethologia* com esse processo, deter-me-ei na questão da liberdade e da luta que, inevitavelmente, é sempre necessária para preservá-la. A liberdade é o requisito fundamental para o desenvolvimento da individualidade.

4.1 Agonística da liberdade

O objeto mais relevante sobre o qual se debruça a filosofia é o próprio ser humano, e, por extensão, sua atividade, a *práxis* humana. Contrariamente ao que afirmou Rousseau, penso que a natureza engendrou nossa espécie de tal maneira que é praticamente impossível viver de outro modo que não seja em sociedade¹⁴⁵, sendo a sociedade mesma, com efeito, o produto e, ao mesmo tempo, a efetivação da condição gregária humana¹⁴⁶. Constata-se, sem dúvidas, que outras espécies animais também vivem dessa maneira. Não obstante, essas outras formas de vida gregária, até onde se estende nosso conhecimento sobre elas, fundamentam-se em um único pressuposto, ao passo que a organização da vida humana se fundamenta, pelo menos, em dois. Refiro ao *instinto* e à *razão*¹⁴⁷. O primeiro é o que parece orientar a organização da vida das abelhas, formigas e orcas, por exemplo, que são espécies animais gregárias. É inegável que o instinto também esteja presente na organização da sociedade humana, porém a razão o ultrapassa, relativamente à imperatividade das diretrizes que ela fornece para a organização da vida social. O reconhecimento e a conservação da liberdade, a qual estimamos como um dos mais preciosos bens; a proteção contra a violência que nossos semelhantes possam praticar contra nós e contra aqueles que amamos; o desfrute e a manutenção de nossos bens sob nossa posse; a ajuda mútua, que esperamos oferecer e receber dos nossos pares na vida em sociedade, constituem respostas aos apelos do instinto, não menos, com efeito, que aos da moral, isto é, da razão. Mas, uma vez satisfeitos tais apelos, o instinto, por si só, não basta para manter o bom funcionamento da sociedade humana, sendo necessária, para isso, a intervenção da razão¹⁴⁸. Essa intervenção caracteriza e distingue o *ethos* humano de qualquer outro modo de vida praticado por animais gregários. Se, no que tange às espécies animais às quais aludi, o instinto parece ser suficiente para manter a boa organização da vida comunal, o mesmo não pode

ser afirmado quanto à nossa espécie, de modo que Plauto está longe de ter se enganado, ao concluir que *homo homini lupus est* (o homem é o lobo do homem)¹⁴⁹. Se a orca caça e despedaça a foca nos vastos oceanos, ela o faz atendendo ao apelo do instinto, quer para saciar sua fome, quer para alimentar sua prole¹⁵⁰, e se ela ataca um seu semelhante, o faz muito menos vezes do que nós o fazemos aos nossos. Nas sociedades humanas, nem todos os instintos, nem todos os desejos devem ser satisfeitos¹⁵¹. Muitas vezes, somos tomados pela indignação quando presenciamos ou ficamos sabendo de algo que nós mesmos ou a sociedade considera injusto ou condenável. Quantas vezes nós (se tivermos a sinceridade de confessá-lo), ao nos depararmos com notícias de estupros, de assassinios ou de corrupção, sentimos o desejo de dar cabo da vida dos perpetradores de tais atrocidades? Por que, no entanto, não o fazemos? Certamente, não falta, a alguns de nós, coragem para isso. Sempre houve quem considerasse um ato de grandíssima utilidade pública assassinar um político corrupto ou alguém que ameaçasse o bem comum¹⁵². Ora, o instinto – e também a razão, em grande medida – pode nos alertar para o fato de que esses indivíduos são nocivos à pacífica condução da vida, à promoção da maior felicidade e do bem comum da maioria dos membros da sociedade, e que melhor estaria o estado dos negócios humanos se eles fossem expurgados da face da terra¹⁵³. Não obstante, apenas a razão, por intermédio de alguns de seus produtos – o direito, as leis, a justiça (humana ou divina) –, arrefece no peito o impulso violento, e, pela ameaça das sanções que sobre nós recairiam, se nos encarregássemos da execução daquele expurgo, conformar-nos à aceitação da aplicação de uma pena pelo Estado¹⁵⁴. Isso não quer dizer, todavia, que a violência não tenha lugar no seio do Estado, mas somente que o Estado foi engendrado para exercê-la em nosso lugar, organizando e dispondo dos meios para isso¹⁵⁵. Por convenção, então, a violência do “ser humano natural” foi redirecionada e convertida em violência juridicamente

instituída, racionalmente contida dentro dos limites das leis (quer se trate da ressocialização do criminoso ou mesmo da aplicação da pena capital), que devem ser planejadas tendo em vista a maximização do bem-estar social, lançando mão, para tornar efetivo esse bem-estar, de punições e recompensas.

A violência, com efeito, deixou e deixará sempre um rasto indelével na história da humanidade. Não penso, aqui, somente na violência física direta, animalesca, de um indivíduo contra outro, mas naquela mais ampla e algumas vezes menos evidente, mais simbólica, que abarca outros modos de infligir danos. São exemplos os danos causados por meio da gestão política corrupta, que produz consequências perniciosas para uma população, nas diversas áreas da vida, da saúde à educação e à segurança; ou os danos que derivam das preferências totalitárias das maiorias, que muitas vezes sufocam e desrespeitam as minorias, como vemos por meio da condenação preconcebida de uma dada orientação sexual, religiosa, política, e mesmo de certos modos de ser; ou aqueles danos que se originam na religião, sendo consequências da intolerância religiosa, danos dos quais a história está repleta de tantos e tão tristes testemunhos; ou ainda, enfim, os que decorrem da alienação do saber, da recusa ou da restrição de acesso, aos muitos, ao conhecimento (mantendo-os, propositadamente, em estado de passividade acrítica de suas faculdades racionais e de consequente docilidade política e econômica).

Não é sem propósito que tenho falado aqui da violência. É com uma clara menção a ela, e à ameaça que ela representa para o livre desenvolvimento dos indivíduos e da sociedade, que Mill iniciou a Introdução do ensaio *Sobre a Liberdade*. A mais diminuta partícula de liberdade da qual possamos desfrutar não pode ser alcançada sem algum tipo de luta. A luta pela liberdade de que desfrutamos dentro de um Estado ocorre, também, em face de uma autoridade, de um poder organizado

em vista de regar a própria liberdade. “A luta”, diz Mill, “entre Liberdade e Autoridade é a característica mais conspícua nas partes da história com as quais nos familiarizamos desde cedo, particularmente aquela da Grécia, de Roma e da Inglaterra”¹⁵⁶. Concordo com essa tese de Mill, que sustenta que *sempre houve luta pela liberdade*. Não foi sem recorrer à violência que – ao longo da história, onde quer que seja – a liberdade pôde ser desfrutada, ainda que por breves momentos.

Mill não está a defender essa tese sozinho. A perspectiva *agonística* da realidade humana perpassa o pensamento de muitos filósofos – considere-se o pensamento de Heráclito, Demócrito, Trasímaco, La Boétie, Hobbes, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Nietzsche, Feyerabend, Kosik e também Foucault. Na esteira dessa tradição agonística, o sentido que se atribui à ideia de liberdade e às formas de assegurá-la é, sem dúvidas, variável. Ainda que de modo um tanto quanto limitado, devido à brevidade de suas considerações, Mill traçou o que ele considerou serem as linhas gerais dos sentidos que revestiram as lutas pela liberdade ao longo da história ocidental. Apesar dessa brevidade na abordagem, um delineamento como o que ele propôs pode servir de ponto de partida e conduzir-nos a uma percepção mais acurada das conquistas relativas à proteção da liberdade, além de indicar-nos o surgimento de outros obstáculos a essa proteção (a já mencionada tirania da maioria, por exemplo). Vejamos, então, a perspectiva histórica de Mill sobre a luta pela liberdade, agonística à qual está inarredavelmente ligado o desenvolvimento de cada um de nós e da nossa individualidade.

Na Introdução de *A Liberdade*, Mill destacou três momentos decisivos em relação à luta pela liberdade no mundo ocidental. O primeiro deles é encontrado na Antiguidade, o segundo na Modernidade e o terceiro no início do período contemporâneo. Sobre o primeiro momento, Mill diz o seguinte:

A luta entre Liberdade e Autoridade é a característica mais conspícua nas partes da história com as quais nos familiarizamos desde cedo, particularmente aquelas da Grécia, de Roma e da Inglaterra. Mas, antigamente essa luta era entre súditos, ou algumas classes de súditos, e o Governo. *Por liberdade entendia-se a proteção contra a tirania dos governantes políticos*¹⁵⁷.

Nesse contexto da Antiguidade grega, entendia-se por liberdade o *não querer ser tiranizado* pelos governantes. O apreço que os gregos, particularmente, sentiam pela liberdade é célebre, e ensinou a admiração de La Boétie, que concluiu: “essas pessoas não suportavam que com a menor palavra tocássemos em sua liberdade”¹⁵⁸. Temos um dos exemplos mais eloquentes do valor atribuído pelos gregos à liberdade individual no mecanismo político do *ostracismo*, cujo propósito era banir da *pólis*, por até dez anos, aqueles indivíduos que ameaçassem ou pudessem ameaçar a liberdade dos cidadãos, ao tornarem-se tiranos ou mesmo pelo aumento do seu poder¹⁵⁹. A propósito da tirania, e a despeito de sua brevidade, o período da história de Atenas sob o governo dos Trinta Tiranos (404 a.C.) – instalado após a derrota dessa cidade-Estado na Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) e liderado por Crítias, que teria sido discípulo de Sócrates – elucida, dadas as suas consequências, a aversão geral dos gregos por qualquer modo de cerceamento da liberdade individual, posto que, nesse período, muitas atrocidades tenham sido praticadas, não apenas pelos tiranos, como também por seus sequazes e tiranetes (para utilizar uma expressão de La Boétie). Wolpert, discorrendo sobre o governo dos Trinta, relata sua crueldade:

[...] dada a natureza restritiva do seu regime, a violência se intensificava na medida em que os Trinta criavam e respondiam a um conjunto crescente de oposição e potencial oposição. Indiscriminadamente, eles exilavam e assassinavam cidadãos e metecos, oponentes políticos e inimigos pessoais, fosse como parte do esforço para esmagar a resistência, aumentar suas receitas, fosse – como os atenienses disseram depois – para saciar sua ganância. Eles barraram da cidade todos que não estivessem incluídos nos Três Mil, por meio

disso privando de direitos praticamente toda a população de Atenas. Ao final de seu governo, que durou talvez oito meses, os Trinta mataram cerca de 1,500 atenienses, para não mencionar o número de não atenienses. Embora esse valor empalideça quando comparado aos números do século vinte, mais de cinco por cento dos cidadãos foram mortos em menos de um ano, de acordo com estimativas conservadoras. A maior parte dos atenienses deve ter experimentado uma perda pessoal, se não de um membro da família ou de um parente, então de um amigo, de um sócio ou de um vizinho¹⁶⁰.

Essas considerações são suficientes para ilustrar a aversão geral dos gregos a tudo que ameaçasse sua liberdade, que era então compreendida como proteção contra a tirania dos governantes. Hoje, não menos do que na Antiguidade, essa concepção de liberdade deve ser estreitamente observada.

Avançando na história, é na Modernidade que encontramos o segundo momento da luta pela liberdade, como Mill a propôs. No contexto da Modernidade, destaca-se a emergência dos Estados absolutos. Segundo o filósofo londrino, passou-se então a considerar a liberdade sob outro prisma: ela veio a ser entendida como objeto de proteção jurídica por parte do Estado, e alguns mecanismos, que hoje nos são familiares, foram criados: as *liberdades* ou *direitos políticos* e os *controles constitucionais*. Esses mecanismos visam limitar o poder que o(s) governante(s) pode(m) legitimamente exercer sobre os governados¹⁶¹. Assim, chamou-se de liberdade essa limitação.

Para prevenir que os membros mais fracos da comunidade fossem presas de inumeráveis abutres, era preciso que existisse um animal de rapina mais forte do que os demais, com a missão de submetê-los. Mas, como o rei dos abutres não estivesse menos inclinado que as harpias menores a fazer do rebanho presa, tornou-se indispensável estar em uma perpétua atitude de defesa contra seus bicos e garras. O objetivo, então, dos patriotas era *estabelecer limites ao poder que se permitiria ao governante exercer sobre a comunidade*, e *essa limitação era o que entendiam por liberdade*. Isso foi experimentado de duas maneiras. Primeiro, obtendo o reconhecimento

de certas imunidades, chamadas de *liberdades ou direitos políticos*, que, pensava-se, o dirigente não poderia violar sem faltar com o dever e sem correr o risco de suscitar, caso os violasse efetivamente, a resistência específica ou a rebelião geral legítimas. Um segundo recurso, geralmente tardio, foi o estabelecimento de *controles constitucionais*, através dos quais o consentimento da comunidade, ou de algum corpo que representasse seus interesses, tornou-se uma condição necessária para alguns dos atos mais importantes do poder governamental¹⁶².

O último dos três momentos da luta pela liberdade analisados por Mill está inserido no período Contemporâneo. Teria surgido então (ou, pelo menos, teria sido então percebido), durante o século XIX, pela primeira vez na história, um novo problema, uma nova espécie de ameaça à liberdade individual. Trata-se, agora, não mais de estar em guarda contra os maus governantes, mas de estar vigilante contra a *tiranía da maioria*, fenômeno assinalado por Tocqueville, que a verificou *in loco*, durante sua estadia nos Estados Unidos. Esse problema, que veio à luz a partir do estabelecimento de uma forma de governo que, julgava-se, era menos perigosa que as demais – a democracia republicana, especificamente aquela praticada no país mencionado –, revelou que as ameaças à liberdade não partem ou não podem partir apenas dos governantes e membros do governo, mas também da própria sociedade (ou da parte mais poderosa ou numerosa dessa), que pode perseguir, ou melhor, que efetivamente persegue uma parte ou partes dela mesma. Veja-se o que diz Mill sobre esse terceiro momento da luta pela liberdade e sobre a tirania da maioria:

Veio um tempo, todavia, no progresso dos assuntos humanos, em que os homens cessaram de pensar que seria uma necessidade natural que seus governantes devessem constituir um poder independente, oposto aos seus interesses. Pareceu-lhes muito melhor que os vários magistrados do Estado fossem seus tenentes ou delegados, cujo poder fosse possível revogar a seu bel-prazer. [...] Como a luta para fazer com que o poder dos governantes emanasse da escolha periódica dos governados

prosseguiu, algumas pessoas começaram a pensar que muita importância havia sido atribuída à limitação do poder em si mesmo. Esse era um recurso contra governantes cujos interesses fossem habitualmente opostos aos do povo. *O que era agora desejado era que os governantes devessem se identificar com o povo; que seu interesse e vontade fossem o interesse e vontade da nação.* A nação não precisa ser protegida contra sua própria vontade. [...] Mas, em teorias políticas e filosóficas, assim como em pessoas, o sucesso torna visível defeitos e enfermidades que o fracasso teria ocultado da observação. [...] Com o tempo, todavia, uma república democrática veio a ocupar uma vasta porção da superfície terrestre, e fez-se sentir como um dos membros mais poderosos da comunidade das nações; então o governo eletivo e responsável tornou-se sujeito às observações e críticas que acompanham um grande fato. Percebia-se então que frases como “autogoverno” e “o poder do povo sobre si mesmo” não expressam o verdadeiro estado das coisas. O “povo” que exerce o poder não é sempre o mesmo povo sobre o qual ele é exercido; e o “autogoverno” do qual se fala não é o governo de cada um sobre si mesmo, mas de cada um sobre o restante. A vontade do povo, além do mais, significa praticamente a vontade da parte mais numerosa ou mais ativa do povo; a maioria, ou aqueles que são bem-sucedidos em fazer de si mesmos aceitos como a maioria; o povo, conseqüentemente, pode desejar oprimir uma parte de seu número; e precauções são tão necessárias contra isso como contra qualquer outro abuso de poder. Portanto, a limitação do poder do governo sobre os indivíduos não perde nada de sua importância quando os detentores do poder prestam contas regularmente à comunidade, isto é, à sua parte mais poderosa¹⁶³.

Tocqueville constatou a existência da tirania da maioria – isto é, a existência de modos de opressão engendrados no seio da própria sociedade, por aqueles que não estão em cargos de governo e dos quais, pensava-se, não seria necessário se proteger. A liberdade individual, para que pudesse ser desfrutada sem empecilhos, teve que ser protegida também das investidas da própria sociedade, não menos que das dos seus governantes. Se, no primeiro momento analisado, entendia-se por liberdade *o não ser tiranizado*, e, no segundo momento, o estabelecimento de liberdades e direitos políticos que controlassem as ações dos governantes, no terceiro momento passou-se a entender por

liberdade, além dos dois outros sentidos, que não perderam de modo algum sua validade, também a proteção contra a opressão de grupos sociais que, em razão de seu poder de influência sobre toda ou parte da sociedade, manipulam-na segundo seus interesses particulares. Embora, no que respeita a essa tirania, não tenhamos uns poucos, mas muitos indivíduos intervindo sobre os demais – a própria sociedade ou grupos dela sobre cada um de seus membros ou sobre grupos minoritários –, isso em nada diminui o fato de que tal intervenção é ilegítima e que se deve buscar contê-la. O fenômeno da tirania da maioria faz-me lembrar de Homero que, *mutatis mutandis*, colocou na fala de Ulisses a ideia de que o governo de muitos não pode ser bom: “uma multidão de governantes não é uma coisa boa. Que haja um governante, um rei”¹⁶⁴.

Aquele último trecho citado do ensaio *A Liberdade* encerra a *compreensão geral* de Mill acerca das ameaças à liberdade humana, ameaças que podem ser perpetradas pelos governantes, pela sociedade e por qualquer indivíduo singularmente considerado que detenha poder suficiente para influenciar o pensamento e a ação de uma parcela da sua comunidade. Independentemente do momento histórico, parece que sempre houve o sentimento comum de que da proteção à liberdade dependem a felicidade e o bem-estar individual e social, do que depende ainda sua possibilidade de desenvolvimento e aprimoramento. A consciência da relevância da liberdade e o apreço por ela motivaram, motivam ainda e motivarão sempre as lutas em busca dela, onde quer que os seres humanos não tenham sido completamente degenerados pelo jugo da opressão, ou por algum tipo de *mal encontro*¹⁶⁵. Eu disse, no início deste parágrafo, “a compreensão geral de Mill” no que tange às ameaças à liberdade, posto que os detalhes dessa compreensão são apresentados ao longo das partes dois, três e quatro do ensaio *A Liberdade*. Dentre esses detalhes, destaca-se a ameaça que as ações de indivíduos isolados ou de grupos de indivíduos podem representar para a liberdade

individual e social; essa ameaça representa o único caso que deveria ensinar a ingerência direta do Estado, da sociedade e dos próprios indivíduos sobre a esfera de ação de qualquer ser humano ou grupo, posto que o fim dessa intervenção seja um só: *prevenir* a realização de um dano, ou *punir*, em decorrência de um dano já causado. Porém, quando a maioria interfere na conduta dos indivíduos apenas para suprimir aquilo que ela não considera desejável, por qualquer motivo que seja, tal intromissão será sempre ilegítima, e contribui para tornar mais difícil o surgimento de individualidades bem cultivadas, surgimento que requer a mais vasta liberdade e diversidade de situações. No trecho seguinte dos *Princípios de Economia Política*, Mill referiu à centralidade da liberdade para a vida humana, ao limite que deve contê-la, assim como à perfeição dos arranjos sociais e da moralidade, pontos que devem ser de tal modo vinculados e articulados que possam por fim assegurar a existência de um ambiente propício ao desenvolvimento da individualidade humana:

*Depois que os meios de subsistência estão assegurados, a próxima necessidade pessoal dos seres humanos, em força, é a liberdade; e (ao contrário das necessidades físicas, que, conforme a civilização avança, tornam-se mais moderadas e mais suscetíveis de se controlar) isso aumenta de intensidade, ao invés de diminuir, conforme a inteligência e as faculdades morais se tornam mais desenvolvidas. A perfeição dos arranjos sociais e da moralidade prática seria assegurar a todas as pessoas completa independência e liberdade de ação, sujeitas a restrição alguma, senão àquela de não causar danos a outrem [...]*¹⁶⁶.

À parte as ocasiões legítimas de intromissão na liberdade individual – para evitar danos a outrem, ou para tentar repará-los, uma vez que já tenham ocorrido –, tanto a administração política do Estado como a própria sociedade podem tornarem-se verdadeiros entraves ao desenvolvimento do indivíduo e da individualidade; a primeira, na medida que não assegure ampla liberdade de pensamento e de ação (que é *conditio sine*

qua non relativamente à conduta racional de correção de erros); a segunda, ao perseguir os indivíduos “indesejáveis” (*mavericks*, dissidentes), cujas práticas ou pensamentos não se coadunem com os padrões sustentados pela maioria, ou por aqueles que possam fazer de seus preconceitos de classe ou individuais modos de pensar e de agir seguidos pela maioria, valendo-se quase sempre, para isso, dos aparelhos do Estado, de instituições sociais, e de tudo o mais que possa ser-lhes útil para esse propósito.

A luta contra as formas de cerceamento e controle das diversas áreas da vida pode consistir tanto em atitudes *mais práticas* como em atitudes *mais teóricas*. É possível, por um lado, que um indivíduo adote uma atitude mais prática diante da realidade, e se engaje na transformação efetiva, concreta (por estar mais relacionada a ações), agonística (na maior parte das vezes), da mesma, transformação essa que compreende as condições materiais e espirituais que ditam o ritmo da vida e que, de algum modo, nos limitam e nos determinam, nos oprimem ou poderiam nos oprimir. Por outro lado, é igualmente possível adotar uma atitude mais teórica, abstrata (no sentido de estar mais relacionada com pensamentos do que com ações), e ainda assim agonística, frente à realidade. A preocupação com essas transformações é o que tem determinado e nutrido o ímpeto dos revolucionários de todos os tempos – dos revolucionários políticos (os das revoluções Americana, Francesa, Russa, e de tantas outras), passando pelos gnosiológicos (pense-se, por exemplo, em Bacon, em Galileu, em Descartes, em Feyerabend), pelos industriais (Edison, Ford, dentre outros), e mesmo dos religiosos (considere-se a reforma ou revolução protestante, por exemplo). Devido à multiplicidade de caráteres dos indivíduos humanos – entenda-se: devido à multiplicidade da individualidade humana –, encontram-se, com efeito, indivíduos que adotam uma ou outra postura (mais prática ou mais teórica), e mesmo aqueles que não adotam nenhuma delas, existindo mais

passiva que ativamente, mais assistindo do que protagonizando sua própria existência, e sendo, em função desse desleixo para com sua própria formação, presas fáceis de tutores e guias diversos, que “de boa vontade tomaram a seu cargo a superintendência deles”¹⁶⁷. Aqueles que orientam suas ações segundo uma postura prática servem-nos, pelas ações mesmas, de exemplo e mesmo de inspiração para as nossas próprias ações; de igual modo, os que adotam posturas teóricas, devido às suas ideias, ao seu modo de pensar e de expressar seus pensamentos, influenciam ou podem influenciar nosso modo de pensar e de agir, servindo-nos também de exemplo. Os indivíduos para os quais as ideias ou ações de outrem são uma influência *podem* adotar atitudes práticas que conduzam a revoluções, a transformações de diversas ordens no estado das coisas; na medida em que isso ocorra, podemos dizer que aqueles que os influenciaram com suas ideias, opiniões e teorias também participaram, de modo nada desprezível, da transformação da realidade promovida pelos primeiros. Assim, num cenário revolucionário – no qual a luta pela liberdade muito frequentemente está na ordem do dia –, é evidente a relevância e a necessidade da existência de indivíduos que nos sirvam de exemplo e inspiração, prática e teoricamente, por assim dizer. Essa influência é, assim, um dos muitos *favores* e *serviços* que os indivíduos cujas individualidades foram bem desenvolvidas podem prestar àqueles que não se cultivam.

Ora, a luta pela liberdade constitui um ponto de grande relevância para o aprimoramento humano, para o engendramento de revoluções e transformações nos âmbitos individual e social. Essa ideia de aprimoramento (*enhancement*) encontra-se espalhada por toda a obra de Mill¹⁶⁸, e podemos sustentar, sem nos afastar da verdade, que essa ideia seja uma das principais concepções da obra desse pensador, que buscou implementá-la na prática, não se contentando em sustentá-la teoricamente. É apenas em um ambiente de liberdade que o ser humano e,

por conseguinte, a sociedade podem ser aprimorados, isto é: podem progredir, transformando-se; nesse sentido, a liberdade é requisito indispensável para que o ser racional possa corrigir seus erros, quer os relativos a assuntos teóricos, quer os relativos aos práticos, satisfazendo, exercitando e fortalecendo, assim, por meio dessa correção, suas faculdades mais elevadas, que não se contentam com situações em que temos acesso apenas ao que é bom, quando podemos ter o que há de melhor. Aliás, como mencionei anteriormente, Mill associou a racionalidade a essa capacidade de retificação de erros teóricos e práticos. Nesse sentido, discorrendo em defesa da liberdade de ação, de pensamento e de expressão da opinião, Mill afirmou:

Por que, então, há, no geral, a predominância, entre os homens, de *opiniões racionais e condutas racionais*? Se há de fato essa preponderância – que deve existir, a menos que os negócios humanos estejam, e tenham sempre estado, em um estado desesperador – isso se deve a uma *qualidade da mente humana, fonte de tudo que é respeitável no homem, seja como um ser intelectual seja como um ser moral, a saber, que seus erros podem ser corrigidos. O homem é capaz de corrigir seus erros, através da discussão e da experiência*. Não somente pela experiência. É preciso que haja discussão para mostrar como interpretar a experiência¹⁶⁹.

Novamente, concordo com Mill no que concerne à racionalidade consistir, preponderantemente, na capacidade de correção de erros por meio da discussão e da experiência. Não obstante, discordo da tese milliana em um sentido específico. Parece-me que, talvez, Mill tenha sido bastante *otimista*, embora não realista, no que toca à afirmação de que *preponderam* entre os seres humanos opiniões e condutas racionais. Se pararmos para observar atentamente o decurso da história e os acontecimentos que nele tiveram e têm lugar, não há dúvidas de que nos depararemos com a narrativa dos “grandes acontecimentos”, desencadeados pelos “grandes vultos” ou pelos que assim são considerados, que, dadas as suas contribuições nos âmbitos intelectual (âmbito do conhecimento) e moral (âmbito das

ações), são e serão sempre lembrados, enquanto a humanidade existir, como seres humanos exemplares, nas suas respectivas áreas de atuação e influência. A “grande História” projeta uma sombra sobre a história real dos indivíduos reais, lançando-a às correntezas do Lethe. Se, não obstante, abandonarmos essa perspectiva *macrofísica* da história e nos embrenharmos na perspectiva que Foucault chamou de *microfísica*¹⁷⁰, talvez sejamos persuadidos (se formos honestos conosco mesmos) de que, longe de posturas e opiniões racionais, *parece* que preponderam entre os seres humanos precisamente opiniões e condutas inversas. Daqueles que se orientam pelo assim chamado senso comum àqueles que se aproximaram um pouco mais das raízes da árvore do conhecimento racional, encontramos sem dificuldades (embora com assombro) numerosas provas de irracionalidade (isto é, de erros teóricos e práticos), ainda que travestidas sob a capa do discurso racional, quer científico, quer filosófico. Que dizer, por exemplo, da opinião de Aristóteles acerca da naturalização da autoridade, segundo a qual, “por obra da natureza”, alguns seres humanos nasceram para obedecer (pois não teriam inteligência, mas somente força física), enquanto outros nasceram para comandar (pois teriam inteligência, faltando-lhes a força)¹⁷¹? Que dizer dos tratados sobre alquimia, astrologia e outras pseudociências que tais, que, por trás do floreado e obscurantismo da escrita e das maravilhas que narram e prometem, escondem apenas a superstição, embora tenham sido bastante populares entre grandes pensadores (Francis Bacon, Descartes e Newton, por exemplo, teriam sido rosa-cruzes e estudantes de ocultismo)? Que dizer da tese de Lombroso, para quem seria possível identificar um “criminoso nato” a partir de uma investigação somática?¹⁷²; ou, ainda, das ideias higienistas, das quais o próprio Lombroso era estudioso e simpatizante, que influenciaram sobremaneira os ideias fascistas do Terceiro Reich? E das políticas de inúmeros governos, encabeçados por indivíduos que se pretendem “esclarecidos”, que, ao não investirem, por exemplo, na educação ou na saúde

de seu povo, não somente o condenam a uma vida indigna e degradante, como também encaminham o próprio Estado para um futuro miserável? Os exemplos de erros teóricos e práticos cometidos em diversas áreas por indivíduos que julgamos bem desenvolvidos intelectualmente poderiam ser multiplicados *ad nauseam*. Recolhidos da *grande História*, tais exemplos podem nos persuadir do contrário do que Mill afirmou, ou seja: podem nos persuadir de que *preponderam atitudes e opiniões irracionais entre os seres humanos* – ainda mais se considerarmos que, da massa humana, pouquíssimos são aqueles que se elevam acima do simples pensamento cotidiano, fenomênico e superficial e se lançam por sendas que conduzem a regiões mais recônditas do reino intelectual.

Apesar desse ponto, que me parece problemático, podemos salvar a ideia de Mill (que, sem dúvidas, aponta para algo bastante importante) se a reformularmos desta maneira, a saber: se, ao invés de afirmar que *preponderam* entre os seres humanos atitudes e opiniões racionais, dissermos que *deveria preponderar* entre eles tais atitudes e opiniões. Assim pensando, facilmente nos deparamos com algumas questões de primeira ordem, que de modo algum podem ser negligenciadas, tais como estas: *Como seria possível corrigir ou refutar uma prática, teoria, doutrina ou opinião corrente, sob uma atmosfera em que o pensamento crítico, divergente e heterodoxo é perseguido? Viver de modo diferente da maioria dos indivíduos, quando as condutas heterodoxas são condenadas pelo governo ou pela sociedade, não é algo que possa ser plenamente realizado, e, com efeito, chega mesmo a ser, muitas vezes, em algumas situações, arriscado (considere-se o caso das mulheres muçulmanas que não aceitam utilizar o *hijab*, em seus países, ou o mais recente caso de Malala, ganhadora do Nobel da Paz de 2014, que luta para que as mulheres, no seu país, possam frequentar escolas, o que, hoje, é-lhes muito difícil). Como trocar opiniões enganosas por outras mais próximas da verdade; como introduzir na sociedade práticas mais adequadas e valores mais*

*condizentes com um modo de vida mais digno para os seres humanos, se não houver uma abertura para o surgimento da novidade que trará a mudança?*¹⁷³ Certamente, não há lugar para o novo quando o governo, a sociedade e os próprios indivíduos que a compõem se aferram a velhos costumes, tradições e práticas, a velhas ideias, teorias e doutrinas que, embora possam ter servido muito bem aos desígnios que as originaram, mostraram-se, contudo, posteriormente, obsoletas ou problemáticas. A novidade, a originalidade, a individualidade bem desenvolvida – que são, certamente, manifestações e ao mesmo tempo produtos da capacidade racional de retificação de erros – só podem surgir sob uma atmosfera de liberdade que favoreça a exposição e discussão de opiniões e também a iniciativa individual, no que tange ao engendramento do *ethos*, do modo singular que cada indivíduo possui e que caracteriza seu ser, seu modo de estar no mundo e de pensar sobre ele. Para Mill, “liberdade, em seu sentido original, significa ausência de restrição”¹⁷⁴. Devemos assegurar a menor quantidade de restrições possível, quando o que estiver em jogo seja o desenvolvimento da individualidade, de modo que o indivíduo possa expandir sua existência para todos os lados, de acordo com as tendências de sua individualidade, pois, como disse Mill,

A natureza humana não é uma máquina para ser construída segundo um modelo, e programada para fazer exatamente o serviço prescrito para ela, mas uma árvore, que requer crescer e se desenvolver para todos os lados, de acordo com a tendência das forças interiores que fazem dela uma coisa viva¹⁷⁵.

A liberdade humana, e também aquilo que a acompanha tão de perto quanto um parasita: o cerceamento dela¹⁷⁶, está no cerne da discussão dos limites da ação do Estado, tema do qual me ocuparei em seguida, e para o qual esta discussão serviu de preâmbulo.

4.2 Bem-estar positivo e bem-estar negativo: uma discussão a partir de Humboldt e Mill

*Aqueles que abririam mão da Liberdade essencial para
adquirir um pouco de Segurança temporária, não merecem nem
Liberdade nem Segurança.*
Benjamin Franklin¹⁷⁷.

A esta altura da minha discussão, depois de, numa primeira aproximação, ter tratado da histórica luta pela liberdade, passarei a analisar a similaridade, os pontos convergentes e também os divergentes dos pensamentos de Mill e de Humboldt acerca do papel do Estado no processo de desenvolvimento da individualidade (*self-development*), pontos esses que, como mencionei em outros momentos, foram reconhecidos pelo próprio Mill e pensados em estreita ligação com as ações do Estado, uma vez que a função do mesmo seja precisamente a gerência da vida humana, dentro de um dado território e sob um determinado sistema jurídico.

Mill estava ciente de que sua discussão sobre o desenvolvimento individual e sobre o papel do Estado no mesmo e na gerência da vida não eram originais, pois ele não havia sido o primeiro a abordá-los. Apesar disso, Mill não expôs os pontos em que sua própria perspectiva se distinguia da dos seus predecessores, limitando-se a mencionar alguns dos pensadores que sobre essa questão haviam se debruçado, com exceção de Humboldt, cujos pensamentos mereceram a atenção e a admiração de Mill, inspirando e impulsionando os seus próprios pensamentos. As perspectivas de Mill e de Humboldt, como bem salientou Valls, são consequências dos distintos modos de vivência e de participação de cada um deles na vida política de seus países. Isso ensejou apreensões diversas, por parte de ambos, da relação entre suas ideias e os contextos políticos de suas nações. Já sabemos que Mill foi formado sob os auspícios de seu pai, James Mill, para ser um pensador e um político

paradigmático. John levou isso muito a sério, principalmente durante sua juventude; ele via a si mesmo, como ele revelou em sua *Autobiografia*, como um *reformador da humanidade* e um *propagador do utilitarismo*. Essa compreensão e missão de sua existência atravessa todo o seu pensamento. Veja-se o que Valls afirmou acerca da percepção que Mill tinha de suas próprias ideias, do contexto político que as inspirou e para o qual ele as dirigiu:

*Mill e Humboldt sustentavam diferentes perspectivas sobre o modo como seu trabalho teórico relacionava-se aos seus contextos políticos imediatos e a matérias práticas em geral. Mill se engajou ativamente nos debates políticos de seu tempo e via muito de sua obra como uma contribuição a esses debates. Ele apresentou propostas práticas que, ele esperava, seriam adotadas. Seus trabalhos sobre economia política, direitos das mulheres, reformas democráticas e afins são todos apresentados como alternativas práticas para a política vigente. Daí, muito da obra de Mill que contém o núcleo de sua filosofia política foi motivado por questões urgentes a que ele estava respondendo*¹⁷⁸.

O envolvimento teórico e prático que Mill desenvolveu entre suas ideias e seu contexto sociopolítico foi, em grande medida, inspirado pela paixão que ele nutria pelos debates. Desde muito jovem, Mill estava acostumado a debater sobre suas ideias. Durante as caminhadas que ele fazia com o pai dele, eles debatiam acerca das leituras que James recomendava ao jovem John. Como Urbinati sugeriu, Mill obtinha “grande satisfação de sua participação em muitos clubes de debate”¹⁷⁹, tais como a Cambridge Union, a Oxford United Debating Society, a Co-operative Society of Robert Owen e o Sterling Club¹⁸⁰. Porém, como observado por Valls, o interesse de Mill pelos debates não era meramente teórico, ele não queria apenas exercitar suas habilidades erísticas e retóricas, mas argumentar em defesa da transformação de algumas condições que ele considerava problemáticas e inibidoras da liberdade e do desenvolvimento da individualidade humana. Mas, no que diz respeito à maneira como Humboldt via sua obra e as aplicações práticas de suas

ideias, temos uma situação bastante diferente. Ao passo que Mill estava convencido de que suas ideias poderiam ser efetivamente aplicadas e praticadas, e contribuir para a transformação do processo histórico, Humboldt não estava seguro disso quanto às suas próprias ideias. Sobre esse ponto, Valls afirma o seguinte:

Por contraste, Humboldt adotou uma perspectiva muito diferente sobre suas propostas. Ele escreve, *“eu esperaria que todas as considerações de natureza geral contidas nestas páginas fossem consideradas inteiramente destacadas dos detalhes da prática atual... pois a ordem de coisas existente em qualquer comunidade política dificilmente permitiria, sem qualquer modificação, sua aplicação”*. Humboldt pensava que ele estava escrevendo sobre as mais altas aspirações da natureza humana, mas ele acreditava que os seres humanos existentes geralmente falhavam em atingir esse ideal. A teoria *“é determinada apenas pela consideração da natureza própria do homem como ser humano; mas, em sua aplicação, temos que olhar, além disso, para a individualidade do homem como ele realmente existe”*. Essa perspectiva levou Humboldt a ser um reformador muito cauteloso. [...] Por isso, Humboldt é um reformador, mas seu reformismo é temperado com uma atitude conservadora sobre a “capacidade de intervir efetivamente no processo histórico”¹⁸¹.

A partir desses trechos podemos depreender que enquanto Mill adotou uma postura muito mais prática e realista, sem deixar de ser, ao mesmo tempo, teórica, em relação à sua obra e às possíveis aplicações práticas de suas ideias, Humboldt adotou uma postura bem mais teórica e idealista, limitadamente prática. Logo, Mill estava mais preocupado com a discussão e a transformação imediata e a longo prazo do processo histórico, das condições que retardavam o desenvolvimento da individualidade – condições as mais diversas: políticas, sociais, religiosas, econômicas, éticas, epistemológicas –, enquanto Humboldt via que suas próprias ideias estavam muito distantes de uma possível e efetiva aplicação prática, e, por conseguinte, também as conclusões que delas pudessem ser derivadas estariam longe de poder ser produzidas, praticadas efetivamente no processo histórico, conduzindo à sua transformação. Humboldt, à medida

que engradecia a natureza humana pelo panegírico dirigido à individualidade bem cultivada, contradiz-se grosseiramente, ao duvidar da capacidade de aprimoramento de seus contemporâneos, dos seres humanos como eles de fato existiam, e, em última instância, ao duvidar da possibilidade mesma de aprimoramento. Humboldt considerou apenas *a natureza própria do homem como ser humano* (“*man’s proper nature as a human being*”), como se essa dita natureza fosse algo *a priori*, anterior à existência do ser humano cuja natureza ele menciona, quando o contrário é que é, com efeito, constatado: as condições materiais a partir das quais os indivíduos se desenvolvem é que antecede(m) (único sentido em que podemos falar justamente de algo *a priori*) a determinação da *natureza humana*. Eu disse: *a natureza humana*, e isso porque penso que há de fato algo como uma tal natureza. Não, todavia, num sentido metafísico, de uma essência, de algo que seja dado *a priori* e que determine de antemão o modo de existência humano. Assim, se devemos falar de uma natureza humana, que seja enquanto um produto, uma criação, um fruto da existência de cada indivíduo, existência que é um processo contínuo de alterações, interrompido unicamente com a chegada da morte. É óbvio que há elementos universais na natureza humana – a razão, a sensibilidade, por exemplo –, que encontramos em todos os indivíduos da nossa espécie. *Esses elementos, todavia*, não são *a priori* em um sentido metafísico, mas em um sentido completamente empírico, pois sua base é o próprio corpo humano, uma estrutura orgânica viva, cujo bom funcionamento precisa ser buscado e mantido ininterruptamente¹⁸². Por meio do corpo temos acesso às impressões sensíveis e à capacidade racional. Os usos que fazemos dos sentidos e da razão decorrem de processos de adestramento, aos quais, no começo de nossa existência (isso é: durante o que se chama de socialização primária), somos submetidos. Para ilustrar esse raciocínio, pensemos na família, que constitui o primeiro grupo de indivíduos que agirá sobre e dirigirá a atenção do pequeno ser humano para os objetos do ambiente

que o cercam: palavras e proposições como “mamãe”, “papai”, “mingau”, “cachorro”, “a lua”, “não pode”, “o carro é vermelho” etc., são utilizadas para nos ensinar, adestrar-nos no uso da linguagem e no (re)conhecimento do mundo; pensemos, ainda, na escola, onde esse adestramento continua, sendo aprofundado e diversificado, na medida que é dirigido para outras áreas, muitas vezes não abrangidas pelo adestramento familiar, tais como os primeiros estudos das letras, dos números, da história, as primeiras relações e experiências sociais frequentes com indivíduos de outras famílias etc. As fontes desse adestramento ou socialização, que de fora agem sobre nós, são inúmeras, e sua ação, contínua ao longo da existência humana. Mas, chega um momento na vida de todo ser humano em que ele deve (ou, antes, deveria) tomar para si o controle dos usos de sua sensibilidade, de seu corpo, de sua razão. Não é com isso, entretanto, que se preocupa a maior parte dos seres humanos, que permanece na minoridade, como diria Kant, durante toda a sua existência¹⁸³. Enquanto existe, o ser humano trabalha incessantemente sobre si mesmo, desconstruindo-se e recriando-se continuamente, modificando assim seu modo de existência, sua natureza e, ao mesmo tempo, também seus pensamentos, opiniões, práticas e estilo de vida. É nesse sentido que entendo as palavras de Sartre, o qual afirmou, acertadamente, que “a existência precede a essência”¹⁸⁴, querendo dizer com isso que é existindo que definimos e redefinimos quem somos. Humboldt sustenta exatamente o contrário: para ele, a essência precede, determina a existência. O erro de Humboldt foi ter invertido a perspectiva correta da análise, pois ele partiu de uma *ideia* da natureza humana na qual a *realidade* deveria ser encaixada, prejudicando, por conseguinte, qualquer possibilidade de efetivação prática de sua própria teoria. Humboldt se afastou do mundo real, adentrando no metafísico. O contrário aconteceu com Mill, que partiu das condições existentes, do contexto e do processo históricos reais, para pensá-los e para propor transformações, tentando ele mesmo, muitas vezes, implementar essas transformações

(não esqueçamos que Mill foi membro do Parlamento Inglês, lá propondo vários projetos e discursando sobre diversos temas polêmicos¹⁸⁵, e que ele se engajou publicamente em debates e em campanhas diversas, como as que alertavam as mulheres para o uso de métodos contraceptivos¹⁸⁶). Há que se admitir que Humboldt, que também foi um estadista, implementou, de fato, medidas práticas que visavam transformar as condições e o processo históricos – tais como a reestruturação do sistema educacional prussiano e a fundação da Universidade de Berlim¹⁸⁷ –; mas, pelas ideias expostas acima, interpretando e desenvolvendo os argumentos de Valls, parece que o próprio Humboldt não estava convencido de que alguma transformação pudesse ser levada a cabo. Essa distinção acerca dos modos como Mill e Humboldt viam seus próprios pensamentos deixa transparecer as correntes filosóficas às quais eles se ligaram, para as quais chamei a atenção do leitor anteriormente: Humboldt era um filósofo metafísico, um idealista, e via o processo histórico e sua transformação sob o prisma metafísico; Mill era empirista e utilitarista, dotado com uma perspectiva de análise também materialista, no sentido de que ele estava consciente de que as condições encontradas por todos os indivíduos, nos seus respectivos contextos histórico-materiais, têm algum poder (decisivo, muitas vezes) sobre a formação de suas individualidades¹⁸⁸. Essa diferença, por si só, interferiu decisivamente no modo como um e outro desses pensadores enxergava suas obras e as implicações práticas delas decorrentes¹⁸⁹.

Prosseguindo com sua comparação e análise das perspectivas de Mill e de Humboldt sobre os limites das ações do Estado e sua relação direta com o desenvolvimento da individualidade humana, Valls, corretamente, concluiu que

Essa perspectiva geral da relação de seu trabalho teórico com seu contexto político libertou Humboldt para escrever sem se preocupar com a praticidade de suas propostas. Ele pôde simplesmente descrever um ideal que sociedade alguma pode atingir. [...] Mill, por outro

lado, não se permitiu distanciar das matérias práticas. Ele estava imiscuído nos debates sobre a sociedade em que ele vivia, de modo que ele tinha que adotar uma perspectiva muito realista das questões políticas e propor soluções práticas. Quando Mill escreveu acerca dos prospectos do autodesenvolvimento, ele o fez a partir desse ponto de vista. Essa diferença no modo como Mill e Humboldt viam a relação entre sua obra e matérias práticas, eu sugiro, é ainda outro fator que os distancia e ajuda a explicar suas conclusões divergentes¹⁹⁰.

No mesmo artigo, Valls elencou algumas dessas diferentes conclusões às quais Mill e Humboldt chegaram, dadas suas maneiras de ver suas obras e suas relações com questões práticas. Vejamos algumas dessas diferentes conclusões.

[...] uma série de questões divide Mill e Humboldt, questões que, juntas, respondem por muitas das divergências entre eles. Essas incluem variações em suas concepções de autodesenvolvimento; seus pontos de vista acerca das condições empíricas necessárias para nutrir o autodesenvolvimento; suas perspectivas do (e experiências com) o Estado; e suas perspectivas sobre a relação entre bens “positivos” e “negativos”¹⁹¹.

Talvez a distinção mais relevante dentre as que Valls elencou seja a relativa ao que constitui a esfera de ação do Estado, que diz respeito à participação ou não do Estado no desenvolvimento da individualidade ou *self-development*. Essa participação está relacionada com a maior ou menor presença do Estado na vida dos indivíduos, com a gerência de suas atividades (as dos indivíduos e as do Estado); essa participação implica que o Estado transite por meio da tênue linha que separa liberdade e restrição, ora provendo os meios para o desenvolvimento de uma individualidade bem cultivada e para a promoção da felicidade, ora assegurando um estado geral de segurança, necessário para que cada indivíduo consiga encontrar, sem maiores obstáculos, os meios para seu próprio desenvolvimento e felicidade. A um Estado assim caracterizado chamo de *Estado fomentalista*. O tratamento dos limites da ação do Estado é feito, por Mill e por Humboldt, considerando a utilidade e a segurança, o bem-estar

positivo e o bem-estar negativo dos cidadãos. Cada um deles defende que o Estado atue de um modo diverso do que o outro julgou ser o melhor. Assim, segundo Valls, o Estado, para Mill, deve se engajar na discussão e no fomento do autodesenvolvimento e da felicidade humana; deve se preocupar, portanto, também com a utilidade. Por outro lado, Humboldt sustentou que o Estado não deve se engajar dessa maneira, devendo antes deixar de lado a utilidade, posto que a segurança seja sua única meta. Nesse sentido, Valls concluiu que o Estado defendido por Mill seria *ativista*, ao passo que o de Humboldt não o seria:

O resultado dessas diferenças, afirmo, é que Mill foi levado a defender um Estado que é altamente ativista, provendo os pré-requisitos material e institucional para o autodesenvolvimento, enquanto Humboldt defendeu um Estado altamente delimitado, limitado ao provimento de segurança para seus cidadãos¹⁹².

O ativismo do Estado milliano é muito abrangente. McCloskey, antes de Valls, notou que

A perspectiva de Mill é a de que é tarefa do Estado assegurar e promover bens como a felicidade, a verdade, a crença racional, a autoperfeição, a autodireção, o caráter moral e a cultura; e que o Estado pode interferir com a liberdade, em casos especiais, para promover esses bens, mesmo quando o comportamento daqueles com os quais o Estado interfere não é danoso a outrem¹⁹³.

Está em questão neste momento, entre Mill e Humboldt, o julgamento do valor e do espaço que deve ser concedido à utilidade e à segurança *no contexto da política*, da organização da vida humana pelo Estado. Mas, o que é *utilidade*? O que é *segurança*? Como avaliá-las e compará-las, uma vez que as conheçamos? Apenas a segurança ou, além dela, deveria o Estado prover algo mais para seus membros? A preocupação com a utilidade seria, de algum modo, um obstáculo para o cultivo da individualidade, como pensou Humboldt? O que seria mais apropriado para o desenvolvimento esclarecido dessa individualidade: um Estado *ativista*, que se preocupasse com o fornecimento e o fomento

dos meios para esse desenvolvimento, ou um que estivesse distante dessa questão, entregando-a aos cuidados dos indivíduos mesmos? Teria o Estado algum interesse nesse desenvolvimento, ou apenas os indivíduos o teriam? Haveria algum risco para o desenvolvimento da individualidade dos cidadãos, caso o Estado fosse atuante no sentido de implementar políticas úteis? Algo fundamental não seria desprezado se a segurança fosse a única preocupação do Estado? Para esclarecer essas e outras questões, vejamos mais detidamente as perspectivas de Mill e de Humboldt sobre a individualidade.

Todo Estado surge e se mantém devido ao acordo tácito de cada um de seus membros de organizarem a vida de todos eles segundo diretrizes comuns, visando objetivos comuns. É certo que os indivíduos têm seus objetivos particulares, mas assegurar que os objetivos comuns sejam alcançados contribui para o atingimento daqueles objetivos particulares, de diversas maneiras. Os objetivos principais de toda organização ou reorganização das regras básicas que regem uma sociedade, isso é: da constituição política de um Estado, seriam, de acordo com Humboldt, dois – o segundo dos quais relaciona-se estreitamente com sua concepção bastante restritiva da atuação do Estado, pois diz respeito à utilidade, à participação ativa do Estado no processo de desenvolvimento da individualidade. Discorrendo sobre os objetivos de uma constituição política, Humboldt diz, na Introdução dos *Limites*¹⁹⁴:

[...] em cada tentativa de estruturar ou reorganizar uma constituição política apresentam-se dois objetivos principais, ao que me parece, que devem ser mantidos à vista de maneira distinta, nenhum dos quais podendo ser negligenciado ou subordinado sem que tal não cause sérios danos ao propósito geral; esses objetivos são: em primeiro lugar, determinar, para a nação em questão, quem governará e quem será governado, assim como providenciar a efetiva operacionalidade da administração; em segundo, prescrever qual a exata esfera sobre a qual o governo, uma vez formado, deverá exercer – ou confinar – suas operações¹⁹⁵.

Uma constituição política, como é sabido, constitui o agrupamento, em um único documento, das regras gerais sob as quais um Estado é organizado, sob as quais decidem viver os seus membros, ou a maioria deles. Mill, discorrendo sobre o mesmo tema, concordou com Humboldt acerca do bem-estar negativo ou segurança, ao dizer que “*a constituição*’ ou não significa absolutamente nada ou *significa o agregado das seguranças, tais como elas existem, que nossa atual forma de governo nos oferece contra o mal governo*”¹⁹⁶. De acordo com Humboldt, o primeiro objetivo de uma constituição é definir *quem* exercerá o poder político. Essa é uma decisão que se relaciona diretamente com o autodesenvolvimento dos indivíduos, pois diz respeito àqueles que exercerão as funções governamentais, colocando o Estado em movimento. Os governantes devem utilizar as instituições e demais aparelhos, todo o poder de que dispõe o Estado, para fomentar e assegurar mecanismos para o desenvolvimento individual – esse é o modo de atuação que deve pautar a existência do *Estado* ao qual chamei de *fomentalista*. Obviamente, quando aqueles que chegam a exercer o poder político o fazem de modo pernicioso aos interesses daqueles em nome dos quais e para os quais deveriam exercê-lo, então esse exercício pode comprometer diretamente o desenvolvimento individual, uma vez que prive ou dificulte o atingimento da felicidade, do bem-estar e o exercício da liberdade, dos quais os cidadãos deveriam desfrutar plenamente. É igualmente óbvio que um governo como esse deve ser prontamente removido da vida do Estado, como do corpo buscamos remover as doenças, a fim de recobrar a saúde. Quando a maioria dos membros de um Estado é bem cultivada, quando sua individualidade é bem desenvolvida, corre-se menos riscos de que os governantes escolhidos por eles sejam perniciosos aos interesses da comunidade; pois indivíduos bem cultivados têm mais meios para decidir melhor acerca do que lhes diz respeito; e, ainda que seja o caso de seus governantes lhes causarem danos, esse mesmo desenvolvimento

acenderia e manteria acesa a chama do vigor necessário para retirá-los do lugar em que foram colocados unicamente para lhes fazer o bem, e de modo algum o mal.

Quanto ao segundo objetivo de uma constituição política, parece que ele também está diretamente ligado ao desenvolvimento da individualidade. Para saber disso, temos que considerar a resposta que daremos a esta indagação: *Estaria o desenvolvimento da individualidade humana dentro das esferas de ação do Estado?* Devemos, pois, procurar saber *qual o objetivo de um Estado*.

Humboldt sustenta que o objetivo precípuo de um Estado, a única preocupação que esse deve ter com seus membros, com os indivíduos que o compõem, deve ser a manutenção de sua segurança, isto é, a preservação de sua integridade física e da posse e desfrute de seus bens; tudo que exceder essa preocupação, a saber, o interesse pelo bem-estar físico ou moral dos cidadãos, está além da alçada do Estado. A primeira e legítima preocupação do Estado Humboldt chamou de *bem-estar negativo*; a segunda e, segundo ele, ilegítima, além de danosa, por diversas razões, de *bem-estar positivo*.

Segundo Humboldt, o Estado não deve se preocupar com o bem-estar positivo, uma vez que essa preocupação acabaria por influenciar a formação moral dos indivíduos segundo interesses externos àqueles dos próprios indivíduos. Assim influenciados, os indivíduos teriam seus caracteres formados não em conformidade com seus próprios interesses, gostos, anseios e aversões, mas segundo aqueles que fossem fomentados, divulgados e advogados pelo Estado. Dessa maneira, o Estado engendraria uma multidão de indivíduos iguais, limitando a variedade de sentimentos e de caráter dos seus membros, forjando uma “uniformidade nacional”; tornaria, assim, mais difícil para ele mesmo, bem como para a sociedade e, em última instância, para os indivíduos, a possibilidade de deparar com a novidade, que tende a ser mais frequente onde e quando os

padrões de pensamento e de ação não tolhem a espontaneidade individual, onde não há, portanto, uniformidade. Ao passo que o Estado toma para si a criação e o estabelecimento de padrões, corre-se o risco dos indivíduos – ou alguns deles – tornarem-se dependentes das prescrições e da tutela estatal, não buscando, ou dificilmente buscando, por conta própria coisa alguma além daquilo que lhes é oferecido pelo Estado (quanto a esses problemas, Humboldt e Mill estão, novamente, de acordo). Eis o primeiro argumento, que condensa, segundo Valls, a crítica de Humboldt à ação positiva do Estado.

As críticas de Humboldt à ação positiva do Estado podem ser condensadas em três argumentos. Primeiro, a ação positiva do Estado enfraquece a diversidade e produz uniformidade. Humboldt sustenta que “a variedade mesma que emerge da união de muitos indivíduos é o bem mais elevado que a vida social pode outorgar, e essa variedade é indubitavelmente perdida na proporção do grau de interferência do Estado”. O Estado deve agir por meio de regras gerais, e cada vez que ele interage com um cidadão, esse será induzido a reagir de modo muito semelhante ao de outros cidadãos. “Causas semelhantes produzem efeitos semelhantes; e, portanto, na proporção que a interferência do Estado aumenta, os agentes para o quais a interferência é aplicada vêm a assemelhar-se uns aos outros. Com o tempo, o efeito cumulativo da ação do Estado é produzir ‘uniformidade nacional’”. A individualidade e a diversidade são prejudicadas, e as pessoas não mais podem, por meio de seus caracteres únicos, estimular o desenvolvimento de outrem¹⁹⁷.

O bem-estar positivo implica, de acordo com Humboldt, a ação do Estado em áreas tais como a religião, a moral, a educação e, de modo mais específico, a das ações individuais cujas consequências recaem exclusivamente sobre o próprio agente (esfera autoconcernente). O que faz dessa intervenção algo problemático para Humboldt é o fato dela ser orientada pelos interesses, gostos, anseios e aversões *daquelas que estão à frente do governo* (os quais, como sabemos, são membros, majoritariamente, da classe dominante de um país); isso implica dizer que, havendo mudança no governo, podem ocorrer mudanças

também nessas diretrizes, de modo que os indivíduos estariam ora sob tais influências, ora sob outras, e isso em nada contribui para a construção de um caráter sólido nos cidadãos, nem, por conseguinte, para o engendramento de um sólido caráter nacional.

Neste ponto, permitam-me uma breve digressão.

Sustenta-se, com razão, que os governos dos Estados, assim como as instituições que neles existem, não representam e perseguem efetivamente os interesses dos cidadãos, ou melhor, da maioria deles, mas de uma minoria apenas. Ao longo da história da filosofia, vários pensadores sustentaram essa tese, de diferentes maneiras. Na Antiguidade, talvez o maior expoente dessa perspectiva seja Trasímaco de Calcedônia, que, em polêmica com Sócrates acerca do que seria a justiça, afirmou que essa “não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”¹⁹⁸. Trasímaco sustentou que “justo” é uma palavra que reveste e manifesta os interesses dos mais fortes. A essa assertiva, Sócrates objetou (de modo irrealista e ingênuo, a meu ver) que

[...] nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz¹⁹⁹.

Parece-me que Trasímaco é o único que diz o que deve ser dito, o que corresponde à realidade – o que *é* –, ao passo que Sócrates remete a um modelo ideal de relação entre governantes e governados – isso é, ao que *deveria ser* a justiça. A história demonstra que só o célebre sofista está com a razão; apenas seres humanos que vivam com a cabeça entre as nuvens (ou no mundo inteligível, como o foram Sócrates e Platão) discordariam de que a realidade política e social dos Estados é tal qual a retratada pelo sofista²⁰⁰.

Outro defensor da tese aqui discutida é o próprio Mill, que sobre ela discorreu brevemente na Introdução do ensaio *A Liberdade*, afirmando que grande parte da moralidade de um país, assim como das preferências e aversões de uma sociedade, emanam da classe mais poderosa que a compõe. Segundo Mill,

Onde quer que haja uma classe ascendente, uma vasta porção da moralidade do país emana de seus interesses de classe, e de seus sentimentos de superioridade de classe. A moralidade entre espartanos e ilotas, entre colonizadores e negros, entre príncipes e súditos, entre nobres e arrendatários, entre homens e mulheres tem sido, em sua maior parte, criação desses interesses e sentimentos de classe: e os sentimentos assim gerados reagem, por sua vez, sobre os sentimentos morais dos membros da classe ascendente em suas relações com eles mesmos. [...] Outro grande e determinante princípio das regras de conduta, no que tange à ação e à omissão, que tem sido assegurado pela lei e pela opinião, tem sido o servilismo da humanidade para com as supostas preferências ou aversões dos seus senhores temporais, ou dos seus deuses. [...] As preferências e aversões da sociedade, ou de alguma porção poderosa da mesma, são, então, a principal coisa que tem determinado na prática as regras estabelecidas para a observação geral, sob as penalidades da lei ou da opinião²⁰¹.

Como vimos, Bentham também apontou para o fato de que uma minoria, com seus interesses e sentimentos de classe, utiliza-se do Estado e dos seus aparelhos como veículos para a promoção de seus interesses particulares. Dirigindo-se a Alexander Wedderburn, que utilizava seu cargo na justiça inglesa para seu próprio benefício, e que havia dito, de modo muito conveniente, que “o princípio da utilidade é um princípio perigoso”²⁰², Bentham afirmou que, de fato, um princípio como o da maior felicidade é perigoso, mas somente para todo aquele que não promove, por meio de seu cargo público, o interesse do próprio público.

[...] um princípio que estabelece, como único correto e justificável fim do Governo, a maior felicidade do maior número – como pode ser negado que seja um princípio perigoso? Perigoso ele

certamente é para todo governo que tem como *atual* fim ou objeto a maior felicidade de certo *alguém* [...]. *Perigoso* esse princípio realmente era para o interesse – o sinistro interesse – de todos aqueles funcionários, ele mesmo (Wedderburn) incluído, cujo interesse era maximizar a demora, o aborrecimento e a despesa, em procedimentos judiciais e outros, tendo em vista o lucro, extraído da despesa²⁰³.

Uma perspectiva bem mais conhecida sobre o poder de influência de uma minúscula parcela da sociedade sobre as demais que a compõem é a que foi sustentada por Marx e Engels, que viam no Estado um instrumento pelo qual se poderia *apresentar o interesse particular de uma classe como sendo um interesse geral*, da maioria e, portanto, de toda a sociedade, por meio do mecanismo que eles chamaram de *ideologia*. É nesse sentido que devemos entender as seguintes palavras dos pais do materialismo histórico-dialético:

[...] é justamente dessa contradição entre o interesse particular e o universal que o interesse social na condição de Estado assume uma forma autônoma, separada dos reais interesses individuais e gerais e, ao mesmo tempo, uma forma de comunidade ilusória, mas sempre sobre a base real dos vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar e tribal, tais como a carne e o sangue, a língua, a divisão do trabalho em maior escala e outros interesses e, sobretudo, [...] a base dos interesses das classes, já condicionadas pela divisão do trabalho, que se formam e se diferenciam em cada um desses conglomerados humanos e entre as quais *há sempre uma que domina sobre todas as demais*. Disso se deduz que *todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito ao voto etc. etc. não são mais do que formas ilusórias nas quais as lutas reais das diferentes classes são conduzidas* [...], e, mais do que isso, de que *toda classe que aspire a implantar sua dominação [...] tem de começar conquistando o poder político, para poder apresentar, de sua parte, seu interesse como sendo o interesse geral* [...] ²⁰⁴.

Por último, mas não menos relevante, menciono as ideias de Nietzsche, que foi bem mais além do que os demais pensadores citados, pelo menos no que tange ao caráter idiossincrático

de sua análise genealógico-político-social do poder de uma classe sobre toda uma sociedade. Partindo da premissa de que o Estado – assim como a moral, as leis, o direito, a justiça, as penalidades jurídica ou moralmente instituídas, e outras coisas mais – é um instrumento criado e utilizado pelos mais poderosos tendo em vista seu próprio benefício, Nietzsche demonstrou a ingerência direta e determinante dos interesses de uma parcela da sociedade sobre o restante dela. A própria origem do Estado está ligada, afirma o pensador alemão, à supremacia de uns indivíduos sobre outros:

[...] a combinação de uma multidão até então não controlada e sem forma em uma forma firme não foi somente instituída através de um ato de violência, mas foi levada a termo com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, então, surgiu como uma temível tirania, como uma máquina opressiva e sem piedade, e assim prosseguiu, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também moldada. Empreguei a palavra “Estado”: *é óbvio o que isso significa – algum bando de bestas louras, uma raça conquistadora e dominadora que, organizada para a guerra e com habilidade para organizar, sem hesitar lança suas garras terríveis sobre uma multidão talvez muito maior em número, mas ainda sem forma e nômade. Eis a maneira como o “Estado” surgiu na terra: penso que aquele sentimentalismo que via seu começo com um “contrato” tenha acabado. Quem pode comandar, quem é por natureza “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos?*²⁰⁵

Se o Estado é, na perspectiva nietzschiana, uma criação dos mais fortes, que são os menos numerosos, não seria diferente a origem de muitas das instituições que nele encontramos, tais como o direito e a justiça, que representariam e buscariam promover os interesses dos mais fortes ou dos senhores. Sobre a justiça e o direito, Nietzsche diz o seguinte:

[...] olhemos para a história: a qual esfera toda a administração do direito, até agora, tem pertencido – e também a exigência de direito? À esfera dos homens reativos, talvez? Absolutamente não: mas à dos homens ativos, fortes, espontâneos, agressivos.

*De uma perspectiva histórica, o direito representa na terra [...] a luta contra os sentimentos reativos, a guerra conduzida contra eles por parte dos poderes ativos e agressivos que empregam parte de sua força para impor medidas e limites aos excessos do pathos reativo e para compeli-lo a um acordo. Onde quer que a justiça seja praticada e mantida, vê-se um poder mais forte buscando um meio de pôr fim à insensata fúria do ressentimento dos poderes mais fracos que estão sob ela (sejam eles grupos ou indivíduos) – parcialmente retirando o objeto do ressentimento das mãos da vingança, parcialmente substituindo pela vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, parcialmente elaborando e, algumas vezes, impondo acordos, parcialmente elevando alguns equivalentes a injúrias em normas para as quais, daí em diante, o ressentimento é de uma vez por todas dirigido. O ato mais decisivo, no entanto, que o poder supremo desempenha e realiza contra o predomínio da reação e do rancor – o que faz sempre, logo que se sinta forte o bastante – é a instituição da lei, a declaração imperativa do que, em geral, é permitido, justo, e do que é proibido, injusto [...]*²⁰⁶.

A partir do exposto, é possível depreender que muitos aspectos da vida dos indivíduos são, então, caso não completamente, pelo menos parcialmente direcionados, regrados, condicionados segundo as diretrizes daqueles interesses particulares, de classe, que se efetivam de diversos modos: por meio das leis, dos costumes, das tradições, da língua, do sistema educacional, da religião etc. Tais teorias sobre o poder contribuem para fortalecer o argumento de Humboldt que vínhamos analisando acima, a saber, o de que o Estado não deve adotar políticas de bem-estar positivo, não deve interferir na formação da individualidade dos indivíduos; pois, caso interfira, a individualidade não seria uma criação de cada indivíduo por e para si mesmo, resultante de um cultivo e de um cuidado de si (como diria, talvez, Foucault), mas se encontraria entregue nas mãos daqueles que disporiam de mecanismos para moldá-la desse ou daquele modo, impulsionados pelos ventos de seus próprios interesses, produzindo uma uniformidade nacional que lhes seja, de alguma forma, útil.

Concluída essa digressão, retornarei ao ponto em que havíamos parado, a saber: as críticas de Humboldt às ações positivas do Estado, críticas que são reforçadas, como acabamos de ver, pelos pensadores que mencionei acima.

Além de não contribuir para a formação de um caráter sólido e singular nos cidadãos, antes disseminando a uniformidade de pensamento e de ação, a solicitude do Estado para com o bem-estar positivo acostuma os indivíduos, segundo Humboldt, a depender das iniciativas do Estado, no que concerne a muitas coisas que eles poderiam conseguir por si mesmos: tal como a aceitação e compartilhamento de determinadas opiniões, que poderiam ser alcançadas por meio dos pensamentos próprios, autônomos, de cada indivíduo; a prática ou omissão de determinadas ações, que são vistas sob um ou outro prisma, conforme o Estado “fale” sobre elas por meio das leis, das instituições, dos seus funcionários; a profissão de uma fé, que pode ser difundida pelo Estado, uma vez que esse seja ou não um país laico, ou permita manifestações religiosas dentro de seus prédios, por parte de seus funcionários (o Estado pode permitir, por exemplo, que um ídolo seja posto em uma repartição pública). Esses são apenas alguns dentre outros tantos elementos que estão envolvidos na formação e são também expressões do caráter individual do ser humano, e que, por isso, quando nelas intervém o Estado, o resultado será, como diz Humboldt, uniformidade nacional, não o vigor da individualidade autocultivada. A formação individual, nessas e em outras áreas, deve estar sob responsabilidade de cada indivíduo, que mediante a singularidade do seu mundo interior – sua individualidade – direciona seus sentimentos e sua vida para aquilo que ele considera melhor para si mesmo, em atenção aos seus próprios interesses. O propósito do Estado, pois, de acordo com Humboldt, deve consistir apenas em assegurar o bem-estar negativo, a segurança, deixando os indivíduos livres para buscarem, à sua própria maneira, nas fontes que

julgarem mais convenientes, seu próprio bem-estar positivo e seu desenvolvimento. Por isso, Humboldt afirmou:

o mais alto ideal de coexistência dos seres humanos me parece consistir numa união na qual *cada parte se esforça* por se desenvolver a partir de sua própria natureza mais íntima e para o seu próprio benefício²⁰⁷,

uma vez que onde o Estado engendra as regras e direciona a formação individual, não há espaço para um desenvolvimento peculiar, que abarque a natureza íntima de cada indivíduo.

Além dessas considerações, há que se dizer ainda que políticas de bem-estar positivo, fundamentadas na utilidade, enfraquecem a vitalidade dos indivíduos, tolhendo-lhes a capacidade de iniciativa. Essa linha de raciocínio é evidente no segundo dos argumentos de Humboldt contrários à ação positiva do Estado, tal como Valls o apresenta, neste trecho do seu artigo sobre o autodesenvolvimento individual em um Estado liberal:

Em segundo lugar, o Estado tende a enfraquecer a vitalidade de seus cidadãos e da nação como um todo. A ação positiva do Estado encoraja os cidadãos a definir a si mesmos segundo os ditames do Estado. Com a ação do Estado, o cidadão “concebe a si mesmo não apenas completamente livre de qualquer obrigação que o Estado não tenha expressamente imposto sobre ele, mas também exonerado, ao mesmo tempo, de cada esforço pessoal para melhorar sua própria condição”. A ação positiva do Estado cria uma atmosfera na qual a iniciativa não é necessária, e onde há pouco incentivo para isso. Ao invés de demandar cidadãos ativos, o Estado suprime “toda energia ativa”. O efeito geral é o de que “instituições positivas tendem a enfraquecer a vitalidade da nação”. Além de destruir a autoconfiança, a ação do Estado também destrói a habilidade dos cidadãos para confiar uns nos outros, e por razões similares. Como a confiança para confiar em si mesmo e nos outros é eliminada, a inclinação e, finalmente, a habilidade para fazer isso é destruída. O Estado, portanto, “enfraquece a simpatia e torna a assistência mútua inativa”²⁰⁸.

Humboldt está convencido de que não é o Estado que deve prover, no lugar dos seus cidadãos, o material utilizado no desenvolvimento individual desses, posto que o Estado e seus funcionários não tenham como conhecê-los particularmente; caso isso fosse possível, o Estado poderia ajustar suas políticas positivas de acordo com as singularidades de cada indivíduo, e talvez Humboldt não tivesse muito o que objetar a esse tipo de ação. Resta ao Estado, portanto, tão somente o recurso a políticas gerais, que podem servir, de modo igualmente geral, para a formação parcial de uma parcela dos indivíduos, mas jamais para a formação completa de todos eles. Nesses termos, a solicitude do Estado para com o bem-estar positivo torna-se bastante problemática, uma vez que, à medida que ele se disponha a prover o material do desenvolvimento, deve, necessariamente, contentar-se com ações muito gerais, capazes de fornecer material para os *indivíduos em geral* – e essa generalidade necessariamente desconsidera as particularidades de sentimentos e de caráter individuais, tendendo a promover um nivelamento dos indivíduos precisamente no que tange aos sentimentos, ao caráter, aos costumes, aos modos de ser, de agir e de pensar, além de desabitua-los de empreenderem os esforços necessários para encontrarem autonomamente os elementos que os permitirão desenvolver sua individualidade da maneira que mais contemple sua singularidade e interesses. O esforço, necessariamente feito por todos os que busquem por e para si mesmos os meios para seu próprio desenvolvimento, é *aliviado* pelo Estado, ao implementar políticas de bem-estar positivo. Se esse cenário tornar-se uma constante, a autoconfiança individual será atingida diretamente, pensa Humboldt, com razão; pois o indivíduo não precisará mais testar a si mesmo, às suas capacidades físicas e mentais, que estão necessariamente envolvidas no esforço próprio de busca do cultivo de si. Finalmente, com a vitalidade da nação enfraquecida, posto que os indivíduos estejam enfraquecidos, esses não confiarão mais

uns nos outros; pois, que diferença poderia haver entre um ou outro indivíduo, quanto à sua disposição e aptidão para buscar os meios mais adequados para o cultivo de sua individualidade, quando ambos se encontram dependentes do Estado, que fornece os meios em seu lugar, conduzindo-os, por assim dizer, pelas mãos? Por que confiar no raciocínio ou no método utilizado pelo meu vizinho, em relação a uma questão teórica ou prática qualquer, quando ele mesmo, assim como eu, recorreremos ao Estado para encontrarmos uma resposta? Qual seria o fundamento da confiança que eu poderia vir a ter, em mim ou em outrem, se não estamos, eu e o outro, habituados a confiar em nós mesmos? O bem-estar positivo acarreta a desconsideração das diferenças individuais – posto que requeira ações gerais; acarreta o nivelamento de indivíduos desiguais – em função da generalidade daquelas ações; promove a padronização daquilo que não deveria ser padronizado – isto é: padronização da individualidade humana, reduto de tudo aquilo que nos torna únicos, aos nossos olhos e aos dos outros.

Atento a essa discussão levantada por Humboldt, Mill capturou plenamente o sentido dessa padronização ao falar, por exemplo, dos costumes, um dos mais bem-sucedidos meios de moldar a massa humana conforme padrões gerais. Segundo o filósofo londrino, “*costumes são feitos para circunstâncias comuns, e para caracteres comuns*; e as circunstâncias ou o caráter de alguém podem não ser comuns”²⁰⁹. Todo indivíduo que pauta sua vida segundo os costumes e padrões gerais de sua comunidade necessariamente utiliza *menos* suas capacidades cognitivas, um dos usos mais importantes das quais sendo precisamente o de pensar acerca do fundamento de tais costumes e padrões; pois a validade dos costumes não é averiguada atentamente pelo intelecto daqueles que os seguem cegamente, que o fazem somente de modo superficial, isso é, com base na regularidade da vida cotidiana e na constatação geral de que a maior parte dos indivíduos (οι πολλοί) os põe em prática, atualizando-os

e contribuindo para sua perpetuação. Não há dúvidas de que podemos encontrar costumes que sejam importantes para a vida de uma comunidade, que contribuam, de alguma maneira, para a felicidade dos que os praticam. Não obstante, quando essas práticas deixam de ser sentidas e pensadas, passando a ser mais automáticas e irrefletidas, os efeitos positivos que nelas poderíamos encontrar são minimizados, pois o real sentido que as originou não mais está presente vivamente no pensamento e na conduta dos indivíduos. Essas considerações expõem as principais razões da crítica de Humboldt às ações positivas do Estado. Veremos que Mill não rejeitou a adoção de políticas positivas por parte do Estado. Longe disso, ele incluiu o bem-estar positivo dentro de suas esferas de ação. A única ressalva que Mill introduziu, contudo, foi a de que a ação do Estado na área da utilidade ou da felicidade da comunidade não deve ser implementada de modo paternalista, porque isso contradiria o propósito mesmo da ação positiva, que é o fomento da autonomia e do desenvolvimento da individualidade. Corroborando essa ressalva, Arneson concluiu que

Mill deseja um meio social que encoraje as pessoas a elaborar planos de vida arrojados e originais e a persegui-los vigorosamente. Criar e manter esse meio são matérias delicadas. Restrições paternalistas têm repercussões generalizadas, quase a maior parte delas militando contra uma atmosfera de livre experimentação²¹⁰.

Há, por fim, de acordo com Valls, um terceiro desdobramento dos argumentos de Humboldt contrários às ações positivas do Estado, a saber – que, ao promover a felicidade dos seus membros, ou ao fomentar o desenvolvimento de sua individualidade, o Estado teria em vista apenas os resultados externos, materiais e mais baixos, não os internos, relativos às faculdades humanas superiores; dessa maneira, contribuiria para o relaxamento e o desleixo dos indivíduos para com os esforços que eles mesmos teriam que empreender para serem felizes e se desenvolverem (pontos dos quais trata o segundo

argumento, que acabei de analisar). O Estado não deve se preocupar com a felicidade ou a utilidade porque essa – que equivale, na perspectiva utilitarista, à qual Humboldt dirige-se, ao desfrute de prazeres e à diminuição de dores – não considera o ser humano segundo suas faculdades superiores, mas apenas segundo seu corpo e sua sensibilidade, desvalorizando o que há de elevado na natureza humana.

Em terceiro lugar, a ação positiva do Estado enfatiza os resultados, invertendo o que Humboldt via como a prioridade própria do desenvolvimento interno sobre as condições externas. Humboldt sustenta que qualquer coisa seja feita por seu próprio bem, como uma expressão do caráter único de alguém. Os atos mais benéficos são aqueles que satisfazem a alma, enquanto aqueles que são feitos meramente como meios para um fim são “não somente menos saudáveis, mas mesmo perniciosos”. O Estado, no entanto, deve estar envolvido com resultados a fim de produzir políticas e medir sua efetividade. Tal política positiva do Estado geralmente visa prover as necessidades humanas básicas, aumentando o problema. Esses tipos de preocupações, para Humboldt, “menosprezam a dignidade da natureza humana”. Isto é, eles focam no mundano, no aspecto meramente físico da existência humana, ignorando, e portanto depreciando implicitamente, as mais altas aspirações da natureza humana. A busca pelo prazer e por evitar a dor são apenas as preocupações humanas mais baixas. A verdadeira realização reside em outro lugar. “O sistema que temos condenado apenas nos conduz a uma luta infrutífera para evitar a dor. Mas aquele que verdadeiramente conhece a natureza do prazer pode suportar a dor”. A ação positiva do Estado, portanto, exalta os mais baixos sobre os mais elevados aspectos da existência humana²¹¹.

No que concerne a esse trecho, temos que perdoar Humboldt por alegar (indiretamente, neste momento, embora em outro momento ele o faça diretamente) que o utilitarismo, ao recorrer ao princípio da maior felicidade, preocupa-se com questões pouco nobres, pois considera o prazer, um aspecto “baixo” da natureza humana, como sumo bem, empenhando-se em uma *luta infrutífera* para evitar a dor. Com efeito, a doutrina utilitarista de Bentham – única que Humboldt pôde ter conhecido, ao que parece, sendo a perspectiva milliana inteiramente

desconhecida por ele – não fazia distinção explícita entre tipos de prazeres, entre prazeres superiores e inferiores. Foi Mill, primeiramente no ensaio *Sobre o Gênio (On Genius*, de 1832) e, mais tarde, no ensaio *Utilitarismo (Utilitarianism*, de 1861), que estabeleceu claramente tal distinção entre prazeres no corpo da doutrina utilitarista²¹². Talvez Humboldt não estivesse a par das concepções mais elevadas que os utilitaristas nutriam, e ainda nutrem, sobre a felicidade, tal como esta, na qual Mill sustenta o seguinte, a propósito da felicidade ou prazer e sua relação com as faculdades humanas superiores:

Se a vida fosse outra coisa senão uma luta para superar dificuldades; se os múltiplos trabalhos do *durum genus hominum* fossem realizados para nós por um agente sobrenatural, e se não houvesse demanda quer pela sabedoria quer pela virtude, mas apenas para estendermos nossas mãos e aproveitarmos, pequeno seria nosso prazer, pois não haveria coisa alguma que o homem pudesse estimar no homem. Mesmo homens que vivem pelo prazer sabem que os meios são geralmente mais do que o fim: o deleite de caçar raposas não consiste em capturar uma raposa. *Se, de acordo com a teoria ética que adotamos, sabedoria e virtude são preciosas em si mesmas, ou se não há coisa alguma preciosa salvo a felicidade, isso pouco importa; embora nós saibamos que, onde esses dotes não estão, a felicidade jamais está*, mesmo que os propósitos pelos quais eles possam parecer nos ter sido dados pudessem, por meio de alguma invenção mecânica, ser realizados sem eles²¹³.

No segundo ensaio mencionado, isto é, no *Utilitarismo*, publicado posteriormente à morte de Humboldt, Mill afirmou o seguinte, ainda acerca de uma hierarquia de prazeres fundada sobre uma distinção qualitativa desses:

[...] uma tal teoria da vida excita em muitas mentes, entre elas algumas das mais estimáveis em sentimento de propósito, aversão inveterada. *Supor que a vida tenha (como eles pensam) fim algum mais elevado do que o prazer – objeto algum melhor e mais nobre de desejo e de busca – eles designam como completamente vil e rastejante, como uma doutrina digna apenas dos suínos*, aos quais os seguidores de Epicuro foram, em um período muito anterior, desdenhosamente ligados; e os defensores modernos

dessa doutrina são ocasionalmente objetos de igualmente polidas comparações por parte de críticos alemães, franceses e ingleses. [...] A comparação da vida epicurista àquela das bestas é sentida como degradante, precisamente porque os *prazeres das bestas não satisfazem as concepções de felicidade dos seres humanos. Seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais, e uma vez que tomam consciência das mesmas, não consideram como felicidade coisa alguma que não inclua a satisfação das mesmas.* [...] Não há teoria epicurista alguma da vida que não reconheça nos prazeres do intelecto, dos sentimentos e da imaginação, e dos sentimentos morais, um valor muito mais elevado enquanto prazeres do que aqueles da mera sensação. É necessário admitir, no entanto, que escritores utilitaristas em geral têm colocado a superioridade dos prazeres mentais sobre os físicos principalmente em sua maior permanência, segurança, ausência de custos etc. dos primeiros – isto é, mais em suas vantagens circunstanciais do que em sua natureza intrínseca. [...] É bastante compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que alguns tipos de prazeres são mais desejáveis e mais valiosos do que outros. Seria absurdo que, enquanto estimamos todas as outras coisas considerando a qualidade e a quantidade, a consideração dos prazeres dependesse apenas da quantidade²¹⁴.

Destarte, no que concerne à crítica de Humboldt às ações positivas do Estado e sua presumida relação direta com o não fomento e o não fortalecimento das faculdades humanas mais elevadas, o pensador alemão incorreu (como muitos outros antes dele e ainda hoje insistem em incorrer) em um erro comum àqueles que condenam o hedonismo, a saber: o erro de considerarem tal doutrina indigna do ser humano, porque definiram indevidamente o prazer como algo meramente físico-sensível, sem contarem com outros prazeres de tipo mais elevado, tais como os que podemos encontrar na leitura de um livro, na contemplação de uma obra de arte ou de uma paisagem, que expressam prazeres da alma, prazeres intelectuais. Caso Humboldt tivesse sido um pouco mais atento à história da filosofia, teria então podido perceber que tanto Aristóteles quanto Epicuro (ambos filósofos hedonistas, ainda que o primeiro o seja em menor medida, sendo, a meu ver, um hedonista indireto) já haviam

proposto algum tipo de distinção entre prazeres, demonstrando que há, de fato, prazeres animais (que revelam o lado mais “baixo” da natureza humana, para utilizar um termo caro a Humboldt), e também aqueles de uma ordem superior, que seriam propriamente dignos de seres racionais²¹⁵. Ademais, Humboldt estava em situação bastante cômoda para afirmar que o desenvolvimento do ser humano surge do confronto e vitória das forças interiores individuais sobre as condições e dificuldades externas: ele era um aristocrata, e não lhe faltava o meio universal que possibilita a solução da maior parte das dificuldades: o dinheiro. Sendo assim, que tipo de esforço ele mesmo teria que fazer para superar os problemas com os quais se deparasse? Certamente, não se trata do mesmo esforço que um indivíduo pobre, que vive em meio a grandes dificuldades, deve empreender para assegurar que haja pão em sua mesa no dia seguinte. Mais uma vez: os argumentos apresentados neste terceiro desdobramento da crítica de Humboldt à ação positiva do Estado estão desconectados da efetiva realidade da maior parte dos seres humanos (como o são, com efeito, a maior parte dos argumentos fundamentados metafisicamente), ou, como sugere Valls, “a perspectiva de Humboldt é a de um elitista”²¹⁶. Bruford também criticou o elitismo de Humboldt, nestes termos:

Humboldt parece ter sido estranhamente cego à base material necessária a uma vida mais elevada, e isso, novamente, é típico do aristocrata que ele era. Noventa por cento dos seus compatriotas, afinal de contas, não poderiam fazer outra coisa que não fosse trabalhar em troca da mera subsistência, muitos dos quais suportavam latifundiários ausentes como ele mesmo²¹⁷.

Como que desferindo o golpe de misericórdia no elitismo idealista de Humboldt, Valls concluiu, indo da terra para o céu, que “na vida cotidiana da maioria das pessoas, a ideia de autocultivo de Humboldt pareceria deveras estranha, e é difícil de ver como alguém poderia explicar ao trabalhador que ele deveria enxergar sua atividade como Humboldt o fazia”²¹⁸.

Há que ser dito ainda, em relação aos argumentos de Humboldt contrários à preocupação e às ações do Estado com vista ao bem-estar positivo dos cidadãos, que Mill não os desconsiderou por completo, mas sustentou ponto de vista diverso, mais positivo e realista. Ele pensou, e eu estou de acordo com ele, que as dificuldades apontadas por Humboldt quanto às ações positivas do Estado poderiam ser solucionadas, quando as medidas adequadas fossem projetadas e aplicadas para tal fim. Não seria necessário, portanto, excluir das esferas de ação do Estado, pensava Mill, a criação de meios para o fomento em geral do cultivo da individualidade humana. Assim, como afirma Valls,

Mill compartilhou muitas das preocupações de Humboldt sobre a tendência da ação do Estado de produzir uniformidade e passividade, e ele era igualmente contrário a valorar prazeres “inferiores” acima dos mais “elevados”. No entanto, Mill acreditava que essas preocupações poderiam ser resolvidas através de políticas cuidadosamente planejadas, e que a alternativa, a ausência de qualquer ação positiva do Estado, era pior do que os perigos que tais políticas colocavam. Isso pode ser visto claramente no tratamento de Mill acerca de políticas de distribuição de riqueza, as quais, apesar de estar consciente de seus perigos, ele conclui que são absolutamente necessárias para nutrir o autodesenvolvimento²¹⁹.

Considerando que mesmo com a intervenção do Estado, no que concerne à criação de meios para o fomento do cultivo do autodesenvolvimento individual, a situação geral prevalecente é a de pouco desenvolvimento individual, qual seria o estado geral das condições humanas se o Estado não participasse de modo algum desse processo criativo, se não oferecesse, por exemplo, ensino público e gratuito? Deixando-se os indivíduos entregues a si mesmos, sem alguém ou algo que lhes impulsione em alguma direção, que incentive seu cultivo, se eles mesmos não se lançarem ao que quer que seja, então: o que esperar, em termos de inovações, de invenções, de transformações teóricas e práticas, enfim, de alterações das condições materiais e espirituais do processo histórico? Que outra criação humana

teria uma abrangência e um poder de ação tão amplos sobre os indivíduos quanto os de que dispõe o Estado? Por que o Estado não deveria – adotadas medidas que evitassem a produção da uniformidade e da passividade de pensamento e de ação, isto é, evitando que o Estado se tornasse paternalista – por que não deveria o Estado agir ativamente no sentido de prover meios para o cultivo da individualidade de seus cidadãos, incentivando o interesse por esse cultivo e catalisando as iniciativas individuais voltadas para tal fim? Mill via no Estado a centralização de um poder imenso, que de fato ele o tem, esse terrível Leviatã; por que não utilizá-lo, então, para tornar os indivíduos mais fortes, incrementando suas capacidades racionais, tornando-os mais diversos uns dos outros e, por conseguinte, fortalecendo o próprio Estado? Isso não implica pressupormos um *Estado paternalista* (tal como o pensado por Platão, por Hobbes e outros), que determine a direção e a maneira do autodesenvolvimento individual, mas somente (se é possível falar assim) pressupormos um *Estado fomentalista*, incentivador das diversas potencialidades dos seus membros. O primeiro tipo de Estado, o paternalista, elabora e dita o caminho a ser trilhado no autodesenvolvimento individual, enquanto o segundo limita-se exclusivamente a acompanhar e a auxiliar os indivíduos a percorrerem as sendas que eles mesmos decidirem trilhar para cultivar sua individualidade e para viverem de acordo com seus projetos de vida.

Analisando a história de algumas nações orientais, Mill percebeu que o fato delas haverem estado, nos seus dias, aquém, em termos de progresso, do nível que um dia elas conheceram, devia-se ao fato da diversidade individual dos seus cidadãos ter sido suprimida pelo despotismo do costume, que é um dos mais significativos meios de uniformização dos indivíduos e das individualidades dos quais a sociedade e o Estado dispõem para produzir uma “uniformidade nacional”. Essa uniformidade torna mais difícil o surgimento de pessoas de gênio (*persons of genius*), isto é: de indivíduos cujas individualidades foram bem

cultivadas, e que, devido a isso, destacam-se dos demais por seu modo peculiar de pensar e de agir. O declínio das nações orientais (pense-se nos povos que compõem o mundo árabe, os quais, na Antiguidade e mesmo durante o Medievo, construíram grandes impérios, ou ainda na China, uma das civilizações mais antigas que conhecemos, que floresceu de modo grandioso na Antiguidade, mas que passou séculos fechada ao restante do mundo), o declínio dessas nações decorreu, segundo Mill, de um déficit de pessoas de gênio.

Essas nações devem ter tido, algum dia, originalidade; elas não começaram do chão populosas, letradas e versadas em muitas das artes da vida; elas se tornaram tudo isso, e foram então as maiores e mais poderosas nações do mundo. O que elas são agora? Súditas ou dependentes de tribos cujos antepassados vagavam pelas florestas, quando as suas tinham magníficos palácios e templos suntuosos, mas sobre quem o costume exercia apenas um controle parcial, ao lado da liberdade e do progresso. *Um povo, parece, pode ser progressista por certo período de tempo e então parar: quando ele para? Quando cessa de possuir individualidade*²²⁰.

Ora, Mill estava ciente de que o Estado tem um papel decisivo a desempenhar no cultivo da individualidade de seus cidadãos; ele tinha ciência também dos problemas que o Estado poderia levantar para esse cultivo, caso adotasse medidas paternalistas, e não *fomentalistas*. O Estado não pode prescindir de indivíduos bem desenvolvidos, de gênios ou excêntricos. Nesse sentido, Estados paternalistas estão fadados ao fracasso, em diversas áreas da vida, porque suas ações inibem ou dificultam o surgimento de tais indivíduos de gênio. Um *Estado paternalista* seria aquele que tornasse seus cidadãos dependentes de suas ações e medidas; que retirasse deles a capacidade de iniciativa, e que os considerasse incapazes do que quer que fosse por meio de seus próprios esforços, delegando a responsabilidade de orientá-los aos seus funcionários. De modo inverso, chamei de *Estado fomentalista* aquele que invente novos e reforce os antigos meios de desenvolvimento individual; que incentive os esforços

de seus cidadãos para alcançar os fins que possam propor para si mesmos, dentre os quais, e sobretudo, o cultivo de sua individualidade segundo seus parâmetros singulares; que não obstrua esses esforços, enquanto eles não acarretarem danos para outros indivíduos além do próprio agente; que assegure o bem-estar positivo dos cidadãos, de diversas maneiras (das quais tratarei mais adiante), pois não há como conceber um estado de coisas em que a felicidade, em algum grau, não esteja assegurada e, ainda assim, haja desenvolvimento individual (a ideia mesma de felicidade está compreendida na de cultivo da individualidade, posto que, como já mencionei, se somos seres racionais, cômicos de nossas faculdades superiores, então não nos contentamos com uma “felicidade” que não satisfaça aquelas faculdades).

Vejamos mais detidamente a perspectiva de Mill acerca dos problemas levantados pelos argumentos de Humboldt – notadamente: a uniformidade e a passividade dos indivíduos, consoante a maior ou menor atuação positiva do Estado –, com cujas considerações ele concorda, parcialmente.

Primeiramente, voltemo-nos para um ponto que Valls não mencionou e que eu, em outro momento, mencionei, por considerá-lo importante para a correta compreensão das questões com as quais nos ocupamos aqui. Mill e Humboldt são representantes de correntes filosóficas distintas, cujos fundamentos são, podemos dizer, antagônicos sob vários aspectos. Ao longo da história da filosofia, essas correntes filosóficas receberam nomes distintos, mas todos eles remetem ao mesmo núcleo de características. Palavras tais como *metafísica*, *racionalismo* e *idealismo* podem designar um mesmo conjunto de ideias gerais, encontradas nas obras de filósofos particulares ou de escolas. Assim, por exemplo, dizemos que Platão, Agostinho, Ficino, Descartes, Kant, dentre outros, são pensadores metafísicos, no sentido de que eles pressupuseram a existência de um âmbito da realidade além deste em que estamos presentes por intermédio

do corpo, âmbito no qual deveríamos nos espelhar, de algum modo, para orientar nossas ações e nossos pensamentos neste mundo sensível²²¹. De igual modo, *materialismo* e *empirismo* são palavras que denotam pensamentos e doutrinas opostas às que seriam propriamente metafísicas: Heráclito, Leucipo, Demócrito, Aristóteles, Epicuro, Marx, Adorno, Foucault, dentre outros tantos pensadores, são denominados materialistas por não reconhecerem uma dualidade de mundos, mas um único mundo apenas, de cuja investigação resultarão princípios, conclusões, interpretações que fornecerão os modelos de apreensão intelectual e de ação sobre a realidade. O confronto dessas correntes ocorre desde o surgimento da filosofia; ele ocorria, e ainda ocorre, entre filósofos que concedem à sensibilidade um valor decisivo na produção do conhecimento, por um lado, e, por outro lado, aqueles que a deixam de lado, por assumirem que a razão é que seria decisiva nesse processo. Não pretendo tentar resolver qual das duas correntes está correta, ou qual delas apresenta argumentos mais condizentes com uma justa apreensão das coisas; nem, caso eu quisesse, considero-me capaz de assumir tal empreitada. Porém, não penso que essa questão não possa ser resolvida; e resolvida, sustento, em favor dos empíricos e materialistas.

Ao mencionar essa questão milenar, quero chamar a atenção do leitor para este ponto: a perspectiva milliana do desenvolvimento da individualidade não está assentada sobre fundamentos metafísicos, mas sobre princípios empíricos, ao passo que a de Humboldt está (assim como sua concepção de natureza humana, sobre a qual já discorri). Nisso podemos encontrar os por quês de o próprio Humboldt julgar sua teoria de difícil aplicabilidade prática, enquanto Mill não julgou a dele assim. Mill partiu da realidade efetiva para pensá-la e para buscar encontrar soluções para problemas práticos e teóricos com os quais se deparava (nesse sentido, pode-se dizer que Mill era um materialista)²²²; ele sentia e considerava os efeitos de

sua realidade sobre si mesmo e sobre seus semelhantes menos afortunados, oprimidos pelas condições de sua existência. Humboldt partia de um mundo ideal, em que os seres humanos, notadamente os mais infelizes, veriam as dificuldades como meros obstáculos a serem superados, como etapas necessárias do cultivo de suas individualidades, como trampolins para o sucesso intelectual e material, sobrevoando assim as condições de suas vidas deploráveis com as asas atrofiadas de um espírito desconectado de seu próprio corpo. Foi nos limites desse mundo ideal que Humboldt divisou (ou pensou que divisou) o padrão humano de desenvolvimento da individualidade, assim como as respostas para os problemas práticos do mundo.

À parte esse ponto, que considero relevante, mas que permaneceu intocado por Valls, esse seguramente apreendeu de modo adequado a visão de Mill sobre os argumentos de Humboldt. Essa adequabilidade transparece também quando Valls conclui que Mill via com bons olhos, por exemplo, a ação positiva do Estado na distribuição de renda aos mais pobres, por meio de políticas assistencialistas (tais como, poderíamos especular, as que se encontram em vigor atualmente no Brasil: pense-se no Bolsa Família, do governo federal brasileiro, e no Tributo à Criança, da Prefeitura Municipal de Natal)²²³:

Mill estava preocupado com os efeitos da distribuição sobre as perspectivas de desenvolvimento das pessoas – particularmente sobre aqueles que se encontram na extremidade inferior da distribuição. Aqueles que são forçados a viver no ou próximo ao nível de subsistência dificilmente poderiam desenvolver suas faculdades mais elevadas, Mill acreditava. Através de suas políticas o Estado pode encorajar o desenvolvimento, retirando os desafortunados da desesperança, estruturando seus incentivos de tal maneira que induza a atividade e, daí, o desenvolvimento. Contra Humboldt, Mill sustenta que “um governo não pode ter muito do tipo de atividade que não impede, mas que ajuda e estimula o empenho individual e o desenvolvimento”²²⁴.

A questão da distribuição de renda como uma ação positiva do Estado, tendo em vista alavancar o autodesenvolvimento humano, também foi analisada por Urbinati, que afirmou que

[...] Mill perseguiu um modelo mais intervencionista e deu à comunidade política o direito de interferir com os direitos de propriedade e distribuição de renda. Ele propôs conter a desigualdade social diretamente, através da redistribuição, e indiretamente, por meio de iniciativas culturais e sociais que nutrissem o hábito da cooperação. Sua distinção entre prazeres “quantitativos” e “qualitativos” justifica sua convicção aristotélica de que os bens materiais devem ser instrumentos para a independência moral e política²²⁵.

A esta altura, deve ter ficado claro que Humboldt é abertamente contrário às ações positivas do Estado e que Mill é simpático para com elas. Mencionei também as críticas dirigidas a Humboldt, a quem acusaram (justamente, a meu ver) de elitismo. Como um indivíduo que se encontra em estado de miséria pode pensar sua própria situação sob o prisma sustentado por Humboldt? Antes, não riria, esse indivíduo, da ingenuidade (ou mesmo da monstruosidade) de tal perspectiva? Não pensaria ele, antes, que é fácil sustentar uma teoria como essa quando se vive em estado de abundância? Mill percebeu claramente que, àqueles que vivem com o mínimo necessário para uma vida digna, é igualmente e até mais necessária a presença do Estado, que não deve tutelá-los, tomar para si a condução de sua caminhada (com o que se ocupa um Estado paternalista), mas deve neles investir, incentivá-los e alçá-los a um patamar a partir do qual possam finalmente caminhar com suas próprias pernas, desenvolverem-se a si mesmos, buscar fontes de prazeres elevados. Fomentar os meios para esse desenvolvimento é tudo o que o Estado deve fazer; foi a um Estado como esse que chamei de fomentalista. Uma vez autônomos os indivíduos, alcançado algum nível de consciência e de controle sobre suas próprias vidas, o Estado deveria recuar, intervindo novamente

apenas à medida que pudesse catalisar as iniciativas individuais, sempre que os esforços dos indivíduos não fossem suficientes para a continuação da jornada. Há, certamente, perigos nesse tipo de iniciativa governamental; há sempre o risco de algum tipo de mal encontro. Os perigos envolvidos em qualquer ação positiva consistem na ultrapassagem, pelo Estado, do tênue limite entre *fomentar e tutelar a administração dos meios para o cultivo da individualidade*, e no *relaxamento do controle sobre os beneficiários*, que podem acomodar-se à situação de serem providos pelo Estado, deixando de lado qualquer esforço que pudesse torná-los autônomos. Agindo dessa maneira, ou seja, regulando e buscando um equilíbrio entre os benefícios oferecidos e as contrapartidas exigidas, o Estado não fomentaria a passividade, criando problemas para sua própria existência, e sim o esforço e a reunião das energias individuais necessárias para o auto-desenvolvimento, e não haveria que se recear a uniformidade, posto que o Estado não imporá *padrões* de desenvolvimento, mas somente incentivaria o desenvolvimento individual, nas mais diversas direções que os indivíduos pudessem seguir. A ação positiva de um Estado fomentalista seria, então, como um tônico para aqueles que, de outro modo, não teriam perspectiva alguma de desenvolvimento.

Como Humboldt, Mill vê que alguns tipos de ação do governo podem encorajar a dependência e a passividade, mas Mill acredita que, adequadamente planejada e implementada, a ação do Estado pode encorajar a iniciativa individual que conduz ao autodesenvolvimento. “*Um bom governo dará toda a ajuda possível de tal modo que encoraje e nutra quaisquer rudimentos que ele possa encontrar de um espírito de esforço individual. [...] A ajuda do Governo [...] deveria ser de tal modo que fosse, tanto quanto possível, um percurso de educação para as pessoas na arte de realizar grandes coisas através da energia individual e da cooperação voluntária*”. Quando há algum “espírito de esforço individual”, o Estado deveria fazer políticas que o aproveitassem e o nutrissem, ajudando os cidadãos a aparelhar esse espírito. [...] “é mais fatal para o esforço não ter esperança alguma de ser bem-sucedido através dele, do que estar seguro de ser

*bem-sucedido sem ele. Quando a condição de qualquer um é tão desastrosa que suas energias estão paralisadas pelo desânimo, assistência é um tônico, não um sedativo*²²⁶.

Antes de passar ao último ponto da minha análise acerca das perspectivas de Mill e de Humboldt sobre os limites das ações do Estado, convém dizer que, apesar de todos os esforços que um Estado fomentalista possa empreender para promover o cultivo da individualidade de seus cidadãos, é possível que muitos desses indivíduos não busquem, não queiram desenvolver a si mesmos, como o fez a maior parte dos cidadãos da antiga democracia ateniense. A existência de um Estado fomentalista não garantiria, por si só, a massificação efetiva desse desenvolvimento individual. Quanto a isso, não há o que possa ser feito; a não ser o investimento maciço do Estado na divulgação dos benefícios que seres humanos bem cultivados poderiam alferir para suas próprias vidas e poderiam trazer, consequentemente, para a vida de sua comunidade. A obrigação, a exigência de desenvolver a si mesmo é incompatível com a atividade de um Estado fomentalista, sendo apropriada unicamente para um Estado paternalista. Apesar dessa dificuldade – que está sempre presente, independentemente da forma de governo existente em um Estado –, penso, parafraseando Mill, que todo tipo de auxílio que o Estado possa dar, no sentido de tornar seus cidadãos mais cultivados, jamais será um estorvo.

Essas considerações nos conduzem ao último ponto da minha análise das perspectivas de Mill e de Humboldt acerca das ações do Estado, ações que repercutem diretamente no cultivo da individualidade. Trata-se da crítica, à qual fiz menção em outro momento, que Humboldt dirigiu ao utilitarismo e ao princípio da maior felicidade. Assim como ocorreu com todos os argumentos do pensador alemão que analisei até agora, deparamo-nos aqui uma vez mais com a contraposição da utilidade à segurança ou bem-estar negativo. Esses argumentos foram erigidos tendo em vista uma perspectiva política da

utilidade, mas em momento algum Humboldt se deteve para considerar a doutrina utilitarista em si mesma. Em linhas gerais, a utilidade constitui, para Mill, o padrão segundo o qual as ações positivas do Estado devem ser configuradas. Para ele, não se trata somente de assumir que seja útil incentivar o desenvolvimento individual, o cultivo da individualidade; esse processo é pensado, e deveria ser praticado à luz do princípio da maior felicidade. Por outro lado, Humboldt via a utilidade, o utilitarismo, com maus olhos, precisamente por implicar, necessariamente, também em ações positivas. Detenhamo-nos, pois, nessa outra contraposição entre os pensamentos de Mill e de Humboldt.

Como toda doutrina ética, o utilitarismo assume que há algo perseguido por todos os seres humanos, e para o qual são dirigidos todos os nossos esforços. Como toda teoria ética, o utilitarismo julga as ações humanas segundo algum, ou alguns, padrões de excelência. O utilitarismo é uma teoria ética e política que coloca o valor moral de uma ação nas *consequências* que essa ação produz ou poderá produzir, não para o agente isoladamente, num primeiro momento, mas para todos sobre os quais aquelas consequências possam recair. Essa teoria consequencialista²²⁷ está fundamentada em um princípio básico: o da utilidade ou da maior felicidade, que estabelece que o sumo bem, o fim ou escopo de todas as ações humanas, que deve ser buscado também pelo Estado (uma vez que a felicidade dos seus cidadãos lhe interessa) é, como já sabemos, o prazer ou a mitigação da dor, o primeiro sendo sinônimo de felicidade, a última, de infelicidade. Nos *Princípios da Moral e da Legislação*, que contém os fundamentos do hedonismo utilitarista, Bentham definiu o princípio da maior felicidade como

*o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação de acordo com a tendência que ela pareça ter de aumentar ou diminuir a felicidade do grupo cujo interesse esteja em questão: ou, o que é a mesma coisa com outras palavras, de promover ou se opor a essa felicidade*²²⁸.

Mill, que manifestou em diversas obras e artigos seu descontentamento com algumas das ideias e posicionamentos de Bentham, complementou a definição de felicidade fornecida por esse último, dizendo o seguinte:

O credo que aceita como fundamento da moral a utilidade, ou o princípio da maior felicidade, sustenta que as ações são corretas à medida que tendem a promover a felicidade, e erradas, ao passo que tendem a produzir o inverso da felicidade. Por felicidade entende-se prazer e ausência de dor; por infelicidade entende-se dor, e privação de prazer. [...] que o prazer, e a ausência de dor, são as únicas coisas desejáveis como fins; e que todas as coisas desejáveis (que são tão numerosas no utilitarismo como em qualquer outro esquema) são desejáveis quer pelo prazer inerente a elas, quer como meios para a promoção do prazer e a prevenção da dor²²⁹.

Exponente maior da filosofia utilitarista, Mill assumiu o princípio da maior felicidade como regra básica para todas as ações humanas, tanto na esfera individual – ética – como na coletiva e governamental – política. Em conformidade com o que afirmei acima, o utilitarismo é uma corrente filosófica cujas implicações reverberam tanto na ética como na política. Na introdução ao ensaio *Sobre a Liberdade*, Mill declara aquela assunção, ainda que, no trecho que cito em seguida, remeta apenas à ética:

Considero a utilidade como o recurso último de todas as questões éticas; mas deve ser a utilidade no seu sentido mais abrangente, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser de progresso²³⁰.

Percebe-se que ao princípio da utilidade Mill vinculou a ideia de *progresso*. Repudiada por muitos contemporaneamente, a ideia de progresso ocupa um lugar de destaque no âmbito da filosofia moderna, e particularmente do Iluminismo, do qual Mill foi um representante tardio²³¹. Em detrimento das críticas que a ideia de progresso possa receber de muitos pensadores contemporâneos (que por meio dela veem o colapso do

pensamento moderno), considero que ela ainda seja bastante apropriada para pensarmos sobre o mundo atual, em muitos aspectos, sobretudo no que diz respeito à ética, à política e ao conhecimento. Diante dessa concepção milliana, do *ser humano como um ser de progresso*, podem surgir alguns questionamentos: Que devemos entender, então, por *progresso*? E que significa afirmar que o ser humano é *um ser de progresso*?

Permitam-me suspender momentaneamente minha linha de raciocínio e deter-me um pouco na concepção milliana de progresso.

Na obra de Mill, a concepção de progresso é muito vasta. Para ele, há alguns âmbitos da realidade em que a ideia de progresso faz-se notar, a saber: o mental, o moral, o estético, o político/social e o econômico. Progredir ou aprimorar significam, para Mill, avançar de um estágio de desenvolvimento para outro, mais complexo, mais diversificado e, portanto, mais rico, no que concerne às relações possíveis de terem lugar em uma sociedade, em partes específicas dela, ou na vida individual. Por isso, progredir quer dizer, em última instância, mudar uma situação ou uma conjuntura de circunstâncias.

No que diz respeito ao progresso mental e moral, Mill sustenta que o mesmo está alicerçado sobre as ideias de *liberdade* e de *variedade de situações*, e também sobre o estágio do desenvolvimento das condições de possibilidade de conhecimento. Aqueles dois requisitos, isto é, a liberdade e a variedade de situações, ensejam nos indivíduos a diversidade de gostos e sentimentos, de modos de ser e de pensar, os quais, quanto mais são encontrados em uma sociedade, indicam um maior grau de vigor e energia nos seus membros e na sociedade como um todo, vigor e energia que podem ser direcionados (e, em geral, o são) para a transformação das condições e circunstâncias do processo histórico, alçando (ou podendo fazê-lo) a sociedade e cada indivíduo a outros níveis e configurações das relações que

eles desenvolvem consigo mesmos e com a natureza. Nesse sentido, Mill afirmou, nos *Princípios de Economia Política*, a propósito dessa variedade como fator de progresso humano, o seguinte:

[...] aquele *multiforme desenvolvimento da natureza humana*, aquelas *múltiplas dessemelhanças*, aquela *diversidade de gostos e de talentos*, e a *variedade de pontos de vista intelectuais*, que não somente formam uma grande parte do interesse da vida humana, mas, trazendo os intelectos a colisões estimulantes, e apresentando a cada um deles inumeráveis noções que eles não teriam concebido por si mesmos, são a *mola principal da progressão mental e moral*²³².

É evidente que o *desenvolvimento multiforme da natureza humana*, a *múltipla dessemelhança* entre os modos de pensar e de agir dos indivíduos, a *diversidade de gostos e talentos* e a *variedade de perspectivas intelectuais*, que estão ligados à ideia de progresso mental e moral, não podem ser produzidos (ou podem, em medida muito reduzida) quando as liberdades de pensamento e de ação não são plenamente asseguradas pelo Estado, ou mesmo desfrutadas pelos indivíduos, quando essas liberdades estão garantidas. Nisto consiste a relevância da liberdade para o progresso dos negócios humanos, sob o aspecto que ora analiso: dela depende a maior ou menor variedade de modos de pensar e de agir encontrados em uma sociedade. Decorre disso que quanto mais diversificado for o ambiente em que um ser humano esteja inserido, mais estímulos, diferentes estímulos, ele recebe, quer esteja ele consciente disso (e utilize isso a seu favor, desenvolvendo suas faculdades superiores, ao buscar diferentes estímulos) quer não. Esse estado diversificado de coisas promove, inevitavelmente, o choque, o conflito salutar e estimulante entre as diversas opiniões e práticas existentes, retirando (ou podendo fazê-lo) os indivíduos de seus “mundos particulares” (de suas cavernas, como disse Bacon)²³³, uma vez que propicia a visão de outros horizontes, mais amplos ou mais limitados, práticos ou teóricos. Foi esse agonismo que fez com que Mill visse na vida política da antiga Atenas democrática o

paradigma que deveria pautar o desenvolvimento das democracias modernas. Este trecho do ensaio *Sobre a Liberdade* ilustra bem o ponto em questão aqui:

*A excentricidade tem sempre abundado quando e onde a força do caráter tem abundado; e a quantidade de excentricidade em uma sociedade tem geralmente sido proporcional à quantidade de gênio, vigor mental e coragem moral que ela contém. Que tão poucos ousem ser excêntricos é o principal perigo da nossa época*²³⁴.

Considerando que a liberdade e a variedade de situações são requisitos indispensáveis para o surgimento de individualidades bem desenvolvidas – ou, em outras palavras: de indivíduos excêntricos –, Mill parece estar correto ao afirmar que onde o número de indivíduos excêntricos seja reduzido, reduzido será também o vigor dessa sociedade; pois a excentricidade significa o distanciamento do centro dos padrões estabelecidos, distanciamento que se verifica por meio de modos de pensar e de agir que não sejam comuns, ou, dito de outro modo: a partir da manifestação plena da individualidade humana. Só há que se falar de indivíduos excêntricos num ambiente de conflito entre ideias e práticas; pois, como encontrar esses indivíduos, quando os padrões comuns são seguidos e respeitados? Se não há hereges, não há pensadores. Talvez tenha sido por isso que Urbinati vislumbrou, a partir das considerações de Mill sobre a democracia representativa, um papel para os intelectuais na marcha do progresso mental e moral: “[...] o objetivo principal do intelectual em uma democracia representativa era ajudar os cidadãos a adquirir uma condição de independência de julgamento e um ‘estado elevado de cultura moral e intelectual’”²³⁵.

No mesmo supracitado tratado de economia, no Livro IV, Mill discorreu acerca da contribuição advinda da relação entre a esfera mental e a econômica para o progresso dos negócios humanos. Num primeiro momento, ele afirmou que *progresso é sinônimo de aumento do poder humano sobre a natureza*, resgatando

o conhecido lema *saber é poder*²³⁶. Desse ponto de vista, conforme aumentam nosso conhecimento e nossa capacidade de atuar sobre a natureza, de transformá-la segundo propósitos diversos, aumenta também a diversidade das condições materiais e espirituais que agem sobre o ser humano:

Das características que caracterizam esse *movimento econômico progressivo* das nações civilizadas, aquele que primeiro chama a atenção, por meio de sua íntima conexão com o fenômeno da produção, é o *perpétuo e*, tão longe quanto a previsão humana pode ir, *ilimitado crescimento do poder do homem sobre a natureza*. Nosso conhecimento das propriedades e leis dos objetos físicos não dá sinais de se aproximar de suas últimas fronteiras: ele avança mais rapidamente, e em um grande número de direções de uma só vez, do que em qualquer era ou geração anterior, e nos permite tão frequentes vislumbres de campos inexplorados além, justificando a crença de que nossa familiaridade com a natureza está ainda quase que em sua infância²³⁷.

O avanço do conhecimento (que podemos contar, sem dúvidas, entre os principais efeitos do progresso mental) sobre as mais variadas áreas da realidade aumenta a capacidade de intervenção humana na própria realidade, como previu Descartes no *Discurso do Método*. O poder que advém do saber revela-se claramente (como também observaram Marx e Engels) na atividade produtiva humana, isso é: na *práxis*, que é atividade transformadora da natureza. Decorre disso que aumentado o conhecimento humano, aumentam também o poder e a capacidade produtiva, que por meio, por exemplo, dos mais variados tipos de equipamentos e máquinas, multiplica enormemente as forças e a capacidade humana de intervenção e manipulação dos fenômenos e processos naturais, gerando, conseqüentemente, no que tange ao aspecto econômico da vida, riqueza e diversidade de bens. Há, portanto, para Mill, por um lado, uma associação indelével entre o poder proporcionado pelo saber e o aumento do tesouro de um Estado; por outro lado, e correlatamente, um Estado rico está em melhores condições de investir e garantir

segurança ou bem-estar negativo para seus membros, não menos que bem-estar positivo ou utilidade.

O aumento da segurança individual e dos bens produzidos e consumidos está ligado à esfera política e social da vida humana. Por isso, ainda de acordo com a discussão apresentada nos *Princípios de Economia Política*, Mill associou a segurança à ideia de progresso, ao falar de um *aumento contínuo da segurança pessoal e da propriedade*. É pertinente pensar assim, pois um estado de coisas em que as relações humanas se tornassem mais complexas e em que, em contrapartida, a segurança, as proteções em torno da vida e dos bens pessoais diminuíssem, não chamaríamos de progressivo, mas de regressivo. De fato, conforme a história o demonstra – e eu mencionei acima, ao tratar dos momentos da luta pela liberdade –, a tendência, em relação à segurança, é que seja cada vez mais reforçada e estendida a outras áreas da vida, que antes não recebiam atenção²³⁸. Assim, em relação ao incremento da segurança como característica do progresso, Mill afirmou:

Outra alteração, que tem sempre até agora caracterizado e que seguramente continuará a caracterizar o progresso da sociedade civilizada é um *contínuo aumento da segurança pessoal e da propriedade*²³⁹.

Ao mesmo tempo em que o aumento da proteção sobre a pessoa e sobre os bens é visto por Mill com bons olhos, ele mesmo parece preocupado, com razão, com aquilo que, de algum modo, acompanha a expansão dessa proteção: o aumento do poder político e social, necessário à sua implementação. Ampliando-se o rol das coisas protegidas, deve-se ampliar igualmente o poder dos que devem protegê-las; ampliado o espaço concedido à vigilância, amplia-se igualmente o poder para punir. Apesar do contexto ser distinto – pois Mill tratava, então, da investida do poder político e social sobre a individualidade –, Mill afirma, no ensaio *Sobre a liberdade*, que há uma tendência para o aumento desse poder: “como o poder não declina, mas

aumenta, a menos que uma forte barreira de convicção moral possa ser erguida contra o dano, nós devemos esperar, nas circunstâncias atuais do mundo, vê-lo aumentar”²⁴⁰. Ainda que o aumento da proteção seja, de modo geral, algo positivo, convém assinalar que é sempre perigoso conceder mais poder ao Estado, que já detém, em função de sua própria natureza, um poder gigantesco sobre seus súditos (o reconhecimento disso foi o que levou Hobbes a apelidá-lo de monstro). A condução política dos negócios do Estado (dentre os quais encontra-se a segurança) também pode demonstrar, de acordo com Urbinati, o progresso na esfera social e política.

Condorcet tinha afirmado previamente que, nas palavras de Mill, a transição do “vigor na conduta dos negócios” para o tipo de “perícia e habilidade política”, que tinha que ser “outra coisa que não excepcional”, era mais do que uma mera mudança, era *progresso*. Mill endossou a perspectiva de Condorcet e afirmou que o progresso acarreta uma condição social na qual a “dignidade e estima” do público era medida pela “prosperidade ou felicidade do corpo geral dos cidadãos” [...] ²⁴¹.

Outro aspecto da ideia milliana de progresso, que relaciona o progresso moral e o social, é o de *aprimoramento da indústria humana, das capacidades que utilizamos nas diversas atividades que realizamos*, quer se trate das atividades empreendidas por um único indivíduo, quer daquelas decorrentes da cooperação entre muitos de nós. Nota-se o progresso humano, nesse quesito, por meio do fato de que um indivíduo pode realizar hoje, sozinho, contando apenas com o auxílio, por exemplo, de alguns instrumentos e máquinas, coisas que vários indivíduos, em momentos pretéritos, ou não conseguiriam absolutamente realizar ou muito esforço conjunto teria que ser empregado para sua realização. A mesma facilidade de planejar e realizar obras, nos estágios mais avançados da organização da indústria humana, verifica-se, de modo ainda mais claro, quando consideramos a cooperação entre muitos indivíduos. É ao aprimoramento das capacidades humanas de realizar o que

quer que seja que Mill refere, ao afirmar que “uma das mudanças que mais infalivelmente atendem ao progresso da sociedade moderna é um *aprimoramento das capacidades de ação da massa geral da humanidade*”²⁴². Essa característica se relaciona, como podemos perceber, com o aumento do saber sobre a natureza (progresso mental), que acarreta o aumento do poder de intervenção humana sobre ela, ponto do qual me ocupei acima. Se a expansão do conhecimento permite que um único indivíduo realize algo que muitos anteriormente não conseguiam, então permite também que muitos realizem grandes feitos, quando combinadas estão suas capacidades individuais e os meios que as condições históricas permitem que sejam produzidos e utilizados²⁴³. É nisto – a realização do que quer que seja, e mesmo a satisfação das necessidades individuais e coletivas – que consiste o objetivo de toda associação entre indivíduos, e de modo bastante específico, o objetivo de associações de pensadores e pesquisadores, que combinam seus intelectos aos de outros para facilitar o atingimento de um fim comum.

Resta-me considerar a esfera estética da vida humana e o que caracterizaria seu progresso.

Depois de tratar da distinção entre ciência e arte, Mill definiu sua *arte da vida* (arte à qual todas as demais estão subordinadas) no Sexto Livro do *Sistema da Lógica*. A arte da vida é composta por três esferas: a moralidade (que envolve as condutas humanas das quais podemos dizer que são ou não corretas), a prudência ou política (que diz respeito àquilo que é ou não conveniente que seja feito) e a estética (que abrange o que é nobre e belo). Parece-me que a estética abrange as outras duas esferas da arte da vida, pois dizemos que uma ação correta é nobre e bela, e que uma ação errada não o é; de igual maneira, pensamos que ações individuais ou ações do Estado convenientes/adequadas às suas finalidades sejam nobres e belas; Aristóteles chegou à mesma conclusão, ao falar que a felicidade do Estado é um objetivo mais nobre e mais perfeito.

De todo modo, Mill salientou a nobreza (estética) do caráter e das ações humanas ao dizer que

o cultivo de uma nobreza ideal de vontade e de conduta deveria ser para os seres humanos um fim [...]. [...] O caráter mesmo deveria ser, para o indivíduo, um fim supremo, simplesmente porque a existência dessa nobreza ideal de caráter, ou de algo próximo disso, em qualquer medida, iria mais longe do que qualquer outra coisa no sentido de tornar a vida humana feliz, tanto no sentido comparativamente mais simples, de prazer e ausência de dor, como no sentido mais elevado, de tornar a vida, não o que ela é agora universalmente, pueril e insignificante – mas algo que seres humanos com faculdades altamente desenvolvidas cuidassem de ter²⁴⁴.

A estética é a ciência do belo e do nobre. A nobreza e a beleza da existência humana e da própria vida são objetivos que devemos perseguir. A qualidade da vida humana não estaria completa se nos privássemos de atentar para e de buscar a beleza, onde quer que a possamos encontrar. Certamente, a satisfação estética é um prazer de tipo elevado, qualitativamente superior aos prazeres da comida, por exemplo. Nesse sentido, o princípio da maior felicidade não deixa de lado essa satisfação, que é, em si mesma, uma fonte de prazeres. O progresso na esfera estética da vida humana reside no aumento das fontes das quais possam jorrar em nós e para nós as ideias e sentimentos concernentes ao belo e ao nobre. Foi isso que Harris enfatizou, ao dizer que, para Mill,

progresso significava desenvolvimento da capacidade para autocomando, a socialização dos atributos humanos, e o melhoramento qualitativo dos objetos dos desejos dos homens. De acordo com isso, progresso consistia não principalmente de melhoramento material, mas de cultivo moral-estético²⁴⁵.

As mesmas considerações levaram Urbinati a afirmar que Mill

localizou o objetivo do progresso no refinamento da arte de viver, e considerou o atingimento de um estado estacionário de sociedade algo desejável, caso as pessoas devessem ter

capacidade e tempo livre para dirigirem sua atenção para a qualidade de suas vidas²⁴⁶.

Eis, pois, as esferas nas quais podemos encontrar a concepção milliana de progresso, concepção que é muito vasta, implicando um desenvolvimento global do ser humano e da sociedade²⁴⁷.

Nesta altura de nossa análise, é inevitável relacionar o pensamento de Mill acerca do progresso e do ser humano como um ser de progresso, com a perspectiva de Auguste Comte, que abordou a ideia de progresso segundo os moldes positivistas (dos quais Mill foi, por algum tempo, simpatizante), isso é: a partir de uma análise *das coisas mesmas*, dos fenômenos naturais e humanos em si mesmos. Em um artigo de 1865, intitulado *Auguste Comte e Positivismo*, Mill aludiu à análise comtiana do progresso, dizendo o seguinte:

[...] Há uma evolução natural nos negócios humanos? E, é essa evolução um aprimoramento? O senhor Comte resolve ambas as questões afirmativamente, com a mesma resposta. O progresso natural da sociedade consiste no crescimento dos nossos atributos humanos, comparativamente aos atributos puramente animais e orgânicos: o progresso de nossa humanidade para uma ascendência sobre nossa animalidade, tanto mais próximo quanto incapaz de ser completamente realizado. Esse é o caráter e tendência do aprimoramento humano, ou o que é chamado de civilização [...]. Mas, como nossas mais eminentes e peculiares faculdades humanas são de várias ordens, moral, intelectual e estética, a questão apresenta-se a si mesma, há alguma delas cujo desenvolvimento seja a atividade predominante de nossa espécie? Conforme o senhor Comte, o agente principal no progresso da humanidade é seu desenvolvimento intelectual. Não porque o intelecto seja a parte mais poderosa de nossa natureza, pois, limitada à sua força inerente, ela é uma das mais fracas: mas porque essa é a parte-guia, e age não apenas com sua própria força, mas com a força combinada de todas as partes de nossa natureza que ela pode arrastar atrás de si²⁴⁸.

Claramente, nota-se a influência do pensamento de Comte sobre o de Mill, a respeito da questão do progresso social e individual; influência que transparece ainda na semelhança das abordagens desses pensadores, em detrimento das críticas que o próprio Mill dirigiu ao filósofo francês. Não me interessa aprofundar essa discussão aqui, mas apenas assinalá-la; outros poderão desenvolvê-la mais longamente.

Feitas essas considerações em torno da concepção milliana de progresso, voltemo-nos para o ponto do qual tratávamos antes dessa digressão: a aplicação do princípio da maior felicidade ao âmbito da política.

A ligação do princípio da maior felicidade à esfera da política ocorre quando se circunscrevem os interesses dos indivíduos dentro dos da comunidade, isso é, quando se assegura a prevalência dos últimos sobre os primeiros. Os interesses em questão aqui são aqueles que expressam o *ser humano como um ser de progresso*, como um ser que está constantemente aberto à possibilidade de mudança, em relação aos seus pensamentos e ações, e que modifica, ele mesmo, o meio em que vive. A consideração do ser humano como um ser de progresso também autoriza a sujeição da esfera autoconcernente da vida humana à intromissão de uma autoridade externa à do próprio agente, seja ela do Estado ou da sociedade, tendo em vista somente assegurar que esse progresso não seja obstruído pelo dano que nossas ações poderiam trazer aos interesses de outros indivíduos. Nesse sentido, Mill afirmou, invocando seu princípio do dano ou da liberdade:

Aqueles interesses, eu afirmo, autorizam a sujeição da espontaneidade individual ao controle externo, apenas no que diz respeito àquelas ações de cada um que concernem ao interesse de outras pessoas. Se alguém pratica um ato danoso a outrem, há um caso *prima facie* para puni-lo pela lei, ou, caso as penalidades legais não sejam seguramente aplicáveis, pela desaprovação geral²⁴⁹.

Ao fazer menção aos *interesses do ser humano como um ser de progresso*, Mill introduziu no âmbito político a doutrina utilitarista. O *ser humano*, aqui, não é um indivíduo específico, mas genérico: a humanidade em geral (que, como Kant também assinalou, progride, só que, para ele, de acordo com um *télos* natural ou *a priori*). Os interesses da humanidade ou, de modo mais específico, da parcela da humanidade que compõe uma dada comunidade ou, ainda mais especificamente, de um grupo qualquer de indivíduos, estão acima dos interesses dos indivíduos particulares. Há que se mencionar ainda que o progresso individual nas áreas que abordei acima não se concentra apenas nos indivíduos que progridem, mas, como não vivem isolados, seu progresso individual necessariamente repercute, em maior ou menor medida, queiram eles ou não, no progresso dos negócios da comunidade da qual são membros; pois é inevitável que, modificando-se as partes, também o todo não seja modificado; e, em sentido inverso, o todo não pode modificar-se por si mesmo (pelo menos o *todo* humano, ou seja: a comunidade política), uma vez que não exista por si mesmo, mas seja, antes, o agregado das existências individuais de todas e de cada uma de suas partes.

Ora, indivíduos singulares podem praticar ações que, ainda que beneficiem a eles mesmos, podem ser danosas, de algum modo, aos interesses de outros indivíduos. Sendo esse o caso, torna-se imperativo que haja mecanismos que coíbam e que punam os atos potencialmente danosos, sendo a legislação o principal desses mecanismos. No caso de não haver uma lei jurídica cabível para o caso em questão, recorre-se à desaprovção da conduta pela comunidade na qual o agente causador de danos vive (recorre-se a uma sanção moral). Partindo dessas considerações, Mill propôs, em conformidade com a utilidade, um princípio bastante seguro, capaz de nos orientar a decidir quando o Estado ou a comunidade podem interferir, contra a vontade do indivíduo, em sua liberdade. Tal princípio, como

sabemos, é o da *autoproteção*, do dano ou da liberdade, que consiste em assegurar que se interfira na liberdade de qualquer indivíduo sempre que da sua ação resulte – ou seja muito provável que resultará – algum dano para outros indivíduos além do próprio agente.

Tendo em vista o que discutimos até agora, deve ter ficado clara, dentro da perspectiva milliana, a aplicabilidade do princípio da maior felicidade para além da esfera da ética, convergindo com a da política. Não é uma mera visão de meios para fins que faz com que os utilitaristas afirmem que algo é útil. Segundo Bentham, chama-se de útil a “*propriedade* de qualquer objeto, por meio da qual ele tende a produzir benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade, [...] ou [...] a prevenir o acontecimento de um dano, da dor, do mal ou da infelicidade”²⁵⁰. Se a utilidade de algo consiste na capacidade que ele tem de aumentar o prazer (felicidade) ou diminuir a dor (infelicidade) daqueles que possam ser afetados por ele, o princípio da autoproteção reforça essa utilidade; teria o caráter de um princípio secundário, que auxiliaria o princípio primeiro da maior felicidade, que se mune de princípios ou axiomas secundários e menos gerais para aproximar-se mais efetivamente da realidade humana; o princípio da autoproteção serviria também, e principalmente, como fronteira demarcadora das possibilidades de ação de qualquer ser humano, indicando quando, caso a fronteira seja ultrapassada, surgiria ocasião de restringir a liberdade individual e de aplicar uma punição legal ou moral. Temos aqui uma demonstração adicional de que além da utilidade, das ações positivas do Estado, Mill também considerava importante a segurança ou bem-estar negativo – como Humboldt, embora esse não tenha reconhecido a importância da utilidade, dados os motivos dos quais já tratei.

A aplicabilidade e adequação do princípio da maior felicidade à esfera da política torna-se ainda mais patente no pensamento do criador mesmo do utilitarismo, Jeremy

Bentham, que, enquanto jurista, também pensou na questão da segurança ou bem-estar negativo, sendo seus *Princípios da Moral e da Legislação* uma proposta e fundamento para a reforma do código penal inglês de seu tempo. Segundo Bentham, como já sabemos, a utilidade não é um princípio que deve orientar apenas as condutas dos simples indivíduos, mas também as do próprio governo que está à frente do Estado, representado pelas pessoas de seus funcionários; tanto as ações dos primeiros como as dos últimos devem ser orientadas no sentido de promover a maior felicidade possível para aqueles cujos interesses estejam em jogo: “princípio da utilidade quer dizer aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação [...]. [...] e portanto não apenas cada ação de um indivíduo privado, mas cada medida de governo”²⁵¹. Bentham sustentou muito mais acerca da relação entre política e utilidade:

Uma medida de governo (que não é outra coisa senão um tipo particular de ação, praticada por uma pessoa ou pessoas particulares) pode ser conforme ou ditada pelo princípio da utilidade quando [...] a tendência que tenha de aumentar a felicidade da comunidade é maior do que a de diminuí-la²⁵².

Ora, é um fato evidente que se cada ação ou medida do governo deve observar a maior felicidade, como Bentham e Mill reconheceram, mas Humboldt, não, isso implica dizer que cada um dos membros do governo, bem como cada funcionário público (na medida em que age em nome do Estado), deve agir apenas de modo que as consequências de suas ações promovam a felicidade ou prazer, ou mitiguem as dores ou infelicidade da maior parcela da sua comunidade, comunidade à qual eles servem e representam. Seria um absurdo pensar que cada indivíduo de uma nação deveria consagrar uma parte de sua liberdade à promoção dessa felicidade maior, mas que o Estado não deveria ter suas ações igualmente reguladas pelo mesmo princípio. Se esse não fosse o caso, poder-se-ia indagar, justamente: por que motivo abdicaram os seres humanos da sua liberdade natural, se a consequência direta dessa abdicação não fosse seu benefício

comum, de muitas e variadas maneiras? Melhor seria então, caso o Estado não existisse para a promoção da maior felicidade da maior parte de seus membros, permanecer naquele estado fictício ao qual chamaram de “estado de natureza”, em que cada um perseguia sua própria felicidade do modo que melhor lhe aprouvesse, não estando sujeito a nenhuma outra instância julgadora e punitiva que não fosse sua própria consciência e poder.

Além do trecho citado acima, Bentham faz outras menções à aplicação da utilidade para reger as ações do governo de um Estado. Para ele, a prática legislativa, que se expressa na criação de leis, e também a judiciária, que se dedica à interpretação e à aplicação das leis aos casos concretos, lidam ou deveriam lidar diretamente com a utilidade. Por meio das leis os legisladores estipulam o que devemos e o que não devemos fazer. Abstemo-nos de fazer aquilo que a comunidade, que se faz representar pelo legislador, julga pernicioso a ela mesma; fazemos, por outro lado, aquilo que sabemos que a própria comunidade espera que seja feito por todos os seus membros, independentemente de haver ou não uma lei que o determine expressamente. Nesse sentido, relacionam-se punições e recompensas, ou seja, distribuem-se dores e prazeres de acordo com as tipificações das condutas previstas nas leis positivas, de modo que cada vez que uma pena é aplicada a dor é distribuída àquele que procedeu mal, e, de modo inverso, cada vez que uma boa ação é praticada e reconhecida como tal, uma recompensa é dada ao agente. Dito de outro modo: prazer é, ou deveria ser, concedido àquele que o mereceu²⁵³. É desse modo, pois, que devemos compreender estas palavras de Bentham sobre a finalidade de todo governo político: “o negócio do governo é promover a felicidade da sociedade, através de punições e recompensas”²⁵⁴; e, especificamente, sobre a finalidade dos legisladores: “prazeres, então, e a anulação de dores são os fins que o legislador tem em vista: cabe a ele, assim, entender seu valor”²⁵⁵.

Do que foi dito até agora, não restaria outra observação a ser feita que não fosse a de mencionar a maior dificuldade com a qual nos deparamos ao tentar tornar a utilidade um princípio efetivo, real, por meio das ações do Estado. Essa dificuldade, com efeito, se encontra ao longo de toda a história humana dentro do Estado, como vimos ao considerar os momentos da luta pela liberdade. Digo *história humana dentro do Estado* porque é certo que nossa espécie, nos primórdios de sua existência, não habitava a terra dentro dos limites de um Estado, mas em grupos familiares independentes que com o tempo se juntaram a outros e, com isso, criaram o Estado, movidas *unicamente pela necessidade*. Bentham mesmo reconheceu e criticou a dificuldade de pôr em prática nos governos dos Estados o princípio da maior felicidade, assinalando que há indivíduos que se engajam contra o bem-comum e a felicidade social. Para esses indivíduos o princípio da maior felicidade é “um princípio perigoso”, posto que o único fim da utilidade – promover a felicidade do maior número possível de indivíduos – é *nocivo* aos interesses de todos os que não o desejam, aos interesses de todos aqueles que fazem do governo um meio para a perseguição e realização de fins particulares, convertendo-o em instrumento de promoção da felicidade de poucos. Bentham e Mill defenderam a utilidade em várias frentes. Mill, particularmente, foi um defensor da utilidade no Parlamento de seu país, onde teve ocasião de comprovar a dificuldade mencionada acima, além de outras tantas, relativas a diversas matérias: Mill, por exemplo, foi o primeiro parlamentar na história do Parlamento Inglês a propor que as mulheres tivessem direito ao voto; discutiu muitas vezes sobre questões relativas aos pobres, à escravidão, à situação das colônias inglesas e sobre reformas no processo eleitoral inglês, com o fito de tentar solucionar, por meio de projetos de lei, problemas relativos à representação das minorias e à corrupção envolvida naquele processo, dentre muitos outros tópicos²⁵⁶. À pergunta – *Se a utilidade é um princípio tão justo e*

adequado para guiar as condutas dos governos, e se o bem maior por ela proposto e perseguido é a felicidade da maior parte dos cidadãos de um Estado, então por que a utilidade não é efetivamente a guia de todos os governos? –, a tal indagação não resta outra resposta que possa ser dada senão a que o próprio Bentham formulou (e que nós conhecemos bem), que remete à existência nos Estados, tal qual doença crônica e mortal, de muitas práticas que minam sua saúde, sobretudo a corrupção, que ameaça a capacidade de ação do Estado, comprometendo sua atuação em todas as áreas que lhe compete administrar. Não restam dúvidas, portanto, quanto à delimitação das esferas sobre as quais atua o princípio da maior felicidade – as da Ética e da Política –, tanto para Bentham como para Mill.

A aplicação do princípio da utilidade às esferas da Política e da Ética implica supormos, de acordo com Mill, a existência de dois âmbitos de utilidade – o *privado* e o *público*. A utilidade pública está relacionada, *prioritariamente*, à política, ao passo que a privada liga-se, *prioritariamente*, à ética. Isso não quer dizer que essas facetas da utilidade não se relacionem de modo algum. A maior parte das nossas ações não é puramente autoconcernente. Com efeito, a natureza política da existência humana implica que nossas ações possam afetar, de algum modo e em algum grau, alguém à nossa volta. Veja-se o que Mill afirmou a respeito dessas duas espécies de utilidade:

A multiplicação da felicidade é, de acordo com a ética utilitarista, o objeto da virtude: as ocasiões em que uma pessoa (exceto uma em mil) tem em seu poder fazer isso em escala ampliada, em outras palavras, ser um benfeitor público, são apenas excepcionais; e nessas ocasiões apenas ele é chamado a considerar a *utilidade pública*; em qualquer outro caso, a *utilidade privada*, o interesse ou felicidade de algumas poucas pessoas, é tudo o que ele tem que atender²⁵⁷.

Destarte, estaremos em face da *utilidade pública* quando alguém, em virtude da relevância de sua função social, pode, pelas consequências de suas ações, promover a felicidade ou a

infelicidade de um número muito grande de indivíduos (indivíduos comuns também têm que atender aos apelos da utilidade pública, em algumas ocasiões); por outro lado, *utilidade privada* é aquela que se verifica em uma ação cujas consequências são bastante restritas, recaindo sobre poucos indivíduos, despertando em suas mentes a sensação de prazer ou de dor²⁵⁸.

Para tornar mais nítida essa distinção entre utilidade pública e privada, consideremos alguns exemplos.

1. Utilidade pública:

1.1 Um senador apresenta um projeto de lei ao senado de seu país, tratando da criação de um novo imposto. A abso-luta maioria da população, no entanto, é contrária à criação dessa taxa, por uma série de razões. Logo, à luz da utilidade, o senador não deveria levar adiante tal projeto, posto que o mesmo contrarie os interesses (que ele deveria representar) da sua comunidade. Mas, infelizmente, ocorre frequentemente que políticos apresentam e defendem projetos dessa natureza (dentre outros), mesmo contrariando os interesses de sua comunidade. Esse é o caso do senador deste meu exemplo: se aprovado fosse seu projeto, o novo imposto representaria uma infelicidade, uma dor para a comunidade, para aqueles que lhe eram contrários e que, em detrimento disso, seriam obrigados a pagá-lo; além disso, eles certamente se sentiriam traídos por aquele que deveria representar e lutar por seus interesses. Na maior parte das vezes, o que está em questão, em casos semelhantes ao desse exemplo, é somente a satisfação egoísta dos interesses de alguns poucos indivíduos (ou seja, estamos diante do princípio da simpatia e antipatia) que, para perseguirem sua própria felicidade, alojam-se no corpo político do Estado como parasitas, utilizando os mecanismos disponíveis para satisfazer seus interesses particulares.

1.2 Os donos de uma multinacional resolvem, para aumentar seus lucros, demitir parte de seus empregados. Nenhum

outro fator impulsiona essa decisão – tais como uma crise econômica ou a escassez de matérias-primas –, a não ser o puro interesse pelo aumento de sua riqueza. Consideração alguma sobre a sorte dos que serão demitidos é capaz de lhes roubar sequer alguns minutos de sua atenção. A demissão dos funcionários trará, certamente, prejuízos diversos para eles – suas contas não serão pagas, suas famílias serão afetadas de diversas maneiras pela redução de sua renda etc. –, enquanto os benefícios serão colhidos exclusivamente pelos capitalistas.

1.3 Um grande líder religioso, um “ser humano exemplar” para milhares de indivíduos, pratica ações que ele mesmo ferozmente condena do alto de seu púlpito. Embora pregue que a prostituição seja um ato pecaminoso e imoral, sente-se confortável o bastante para abrir uma exceção para si mesmo na obrigação de se esquivar dessa prática. Escrúpulo algum o impede de furtar uma parte do dízimo dos fiéis para a manutenção daquele e de outros atos por ele condenados. Desde que seu rebanho não descubra sua hipocrisia e patifaria, não há ameaça alguma que ele deva temer, nem na terra nem no céu. Apesar de seus esforços para esconder tais práticas, informações sobre elas vazam e chegam aos olhos e ouvidos de seus sequazes por meio da imprensa. No meio do rebanho, a máscara do lobo é arrancada. A consequência direta das ações desse “grande líder” é a promoção da infelicidade de grande parte daqueles que ouviam seus sermões em busca de alguma orientação espiritual e consolação, com sinceridade de propósito, mas que perceberam que estavam sendo enganados, posto que aquelas fossem palavras vazias.

1.4 Como mencionei acima, embora a utilidade privada esteja prioritariamente ligada à ética, à esfera das ações autoconcernentes, é possível, e mesmo frequente, que indivíduos comuns, por assim dizer, sejam convocados para atender aos apelos da utilidade pública. No que concerne a tais apelos, considerem-se estes casos: a) não devemos descartar inapropriadamente nosso

lixo, pois caso o façamos, ele poderá se acumular em locais inadequados, de modo que quando chuvas vierem, o lixo poderá entupir bueiros, causando inundações de ruas e de habitações, trazendo grande prejuízo para a sociedade em geral e para alguns indivíduos, em particular; b) todos devem preservar os prédios e bens públicos, pois esses existem e são mantidos devido à parcela da riqueza produzida por cada cidadão, que é recolhida de impostos e utilizada para a construção dos prédios ou para a compra dos bens, sendo sua destruição, portanto, a destruição da riqueza de cada cidadão; c) não devemos jogar cigarros acesos ou outras coisas em chama em qualquer lugar, pois isso poderia provocar um incêndio; e, por fim, d) o caso do voto, que é quase sempre visto como uma ação autoconcernente, mas que pode trazer resultados grandemente perversos para toda a comunidade, sendo precisamente por essa razão que a utilidade requer que cada um de nós considere com bastante atenção, ao votar, não nossos interesses particulares, mas os interesses e o bem-estar comuns.

Muitos outros exemplos poderiam ser aduzidos para ilustrar aquilo que Mill denominou de *utilidade pública* e sua observância. Passarei agora aos exemplos relativos à utilidade privada.

2. *Utilidade privada:*

2.1 Um chefe de família, depois de receber seu salário, dirige-se, sem titubear (embora boas razões pudessem ser dadas para isso), diretamente para um bar, onde gasta mais da metade do seu mísero salário com bebidas, jogos e prostitutas. No dia seguinte, ao acordar, já em casa (e sem lembrar como lá chegou), com uma violenta ressaca, percebe que gastou o que não devia: falta-lhe dinheiro para pagar o aluguel, bem como para algumas outras despesas de sua família. Sua atitude destemperada provocou a infelicidade dos seus familiares, que tinham nele seu único mantenedor, e agora se encontram em

uma situação difícil. Sabendo das condições em que sua família se encontra, o bebum irresponsável deveria ter deixado seu próprio prazer em segundo plano, pois o de sua família deveria estar no primeiro.

2.2 Deparando-se com uma gravidez indesejada, uma jovem mulher decide praticar aborto, devido às seguintes razões: seu companheiro não deseja ter um filho e a situação financeira deles não lhes permite dar à criança o mínimo de condições necessárias para seu crescimento e formação física e intelectual adequadas. A prática do aborto afetaria apenas os próprios envolvidos (que concordam com essa prática), e, quando muito, também o próprio feto, na ocasião de considerarmos que ele teria algum direito a não ser abortado. Embora a decisão de abortar recaia, em última instância, apenas sobre a mulher, que é (ou deveria ser) senhora soberana sobre seu próprio corpo, o fato de seu companheiro anuir com sua decisão apenas reforça a ausência de obstáculos para a realização desse ato, uma vez que nenhum outro indivíduo além dele teria (ou seria justificado que tivesse) um interesse direto no nascimento dessa criança, que, caso as circunstâncias fossem mais favoráveis, teria vindo ao mundo.

2.3 Conhecedor dos efeitos potencialmente positivos, em muitos e inexplorados aspectos, do uso de *cannabis*, um apreciador dessa erva a cultiva no jardim de sua casa e desfruta de sua própria safra. Ocorre que, por infelicidade, a legislação de seu país proíbe o cultivo, a venda e o consumo dessa erva, fato que esse indivíduo conhece, mas que não o impede de reprová-lo, fundamentado em argumentos plausíveis e convincentes. Seu intuito, ao cultivar essa espécie vegetal proibida, não é a venda ou o fornecimento a terceiros visando lucro ou qualquer benefício, mas somente o desfrute do prazer que ele pode encontrar em seu consumo. Agir como esse indivíduo não traria consequência alguma que pudesse ser danosa aos interesses de outrem ou da sociedade, mas apenas, e quando

muito, a ele próprio, caso as autoridades descobrissem sua conduta. Acrescente-se que, diferentemente do indivíduo deste exemplo, muitos outros apreciadores dessa erva não pensam sequer em cultivá-la, receosos de serem descobertos pelas autoridades. Apesar disso, decidem correr o risco de obtê-la por meios que são igualmente combatidos pelo Estado, diga-se: recorrem ao e sustentam o tráfico de drogas, que é, sem dúvida alguma, um grande problema que aflige qualquer sociedade. Mas, o Estado poderia aplicar um duro golpe no tráfico, diminuindo consideravelmente a parcela de dores que ele causa à comunidade, bastando para isso descriminalizar e legalizar o cultivo, a distribuição e o consumo de *cannabis*.

2.4 Os indivíduos dos exemplos 1.1, 1.2 e 1.3 também devem considerar, como qualquer outro indivíduo, a utilidade privada – pense-se, por exemplo, nas ações que eles praticam e que podem afetar os membros de suas famílias ou seus amigos.

Esses exemplos nos mostram as diferentes partes afetadas pelas consequências das ações dos agentes mencionados. No primeiro grupo de exemplos, a parte afetada é muito numerosa – é uma parcela ou a maior parcela de uma população (1.1, 1.4), ou um grande contingente de trabalhadores (1.2), ou ainda milhares de fiéis (1.3) –, enquanto que no segundo, apenas alguns indivíduos são ou podem ser afetados: os membros de uma família (2.1, 2.4), um casal (2.2) e um único indivíduo (2.3). Quando consideramos, pois, ações que repercutem ou podem repercutir sobre muitos indivíduos, é a utilidade pública que está em jogo; mas quando forem bem poucos os afetados, tratar-se-á da utilidade privada. Destarte – e voltando para o cerne da minha discussão neste momento: utilidade e bem-estar negativo –, é indubitável que, em função do seu próprio caráter, a política deva ser conduzida de modo que sempre mantenha em vista a utilidade pública, os interesses daqueles em função dos quais ela é praticada.

Uma vez que tenhamos caracterizado, de acordo com o utilitarismo de Mill, o sentido do princípio da maior felicidade e sua relação com a esfera da política, retornemos uma vez mais aos argumentos que Humboldt dirigiu (de modo inconsistente, já sabemos) contra o utilitarismo e sua participação no direcionamento dos assuntos do Estado.

Humboldt é manifestamente contrário à promoção da felicidade (bem-estar positivo) por parte do Estado; isso equivale, em última análise, a negar a utilidade como princípio orientador das ações do governo. O princípio da utilidade ou da maior felicidade assume que é tarefa do governo promover, além, obviamente, da segurança ou bem-estar negativo, a felicidade dos indivíduos (no que está incluído seu próprio desenvolvimento); essa promoção, todavia, não deve ser empreendida como um Estado paternalista o faria, determinando os meios mais adequados para tal, mas como um Estado fomentalista deveria fazer. Nas últimas páginas d'O *s Limites*, o pensador alemão justificou sua defesa da preocupação exclusiva do Estado com a segurança e criticou a utilidade:

[...] a segurança é inalcançável pelo homem individualmente – o que justifica essa proteção [por parte do Estado]. [...] Assim, por conseguinte, é para o princípio da necessidade que convergem todas as ideias avançadas neste ensaio. [...] *Esse princípio da necessidade deve, penso eu, prescrever as grandes regras fundamentais às quais cada esforço para agir sobre os seres humanos e suas múltiplas relações deve invariavelmente conformar-se.* Isso porque essa é a única coisa que conduz a resultados certos e inquestionáveis. A consideração quanto a ser útil – que poderia ser posta em oposição a isso – não pode ser clara e definitivamente determinada. Ela pressupõe cálculos de probabilidade, os quais, mesmo colocando de lado o fato de que, a partir de sua própria natureza, não podem ser infalíveis, correm sempre o risco de serem falsificados pelas mais minúsculas e imprevisíveis circunstâncias. Por outro lado, *a necessidade imprime-se poderosamente nos sentimentos dos homens, e tudo aquilo que a necessidade exigir não será apenas útil, mas absolutamente indispensável.* O aspecto útil, além do

mais – já que graus são, por assim dizer, infinitos –, pressupõe uma sucessão constante de novos dispositivos e expedientes, enquanto as limitações de que a necessidade desfruta, ao contrário, tendem de fato a diminuir suas exigências (já que deixam amplo espaço para as energias individuais). Por fim, *a preocupação com o aspecto utilidade encoraja, na maioria das vezes, a adoção de dispositivos positivos: o necessário exige principalmente medidas negativas, visto que, devido à força das energias espontâneas do homem, a necessidade não exige, com frequência, qualquer coisa além da remoção das restrições opressoras*²⁵⁹.

Ora, mediante o exposto nessa citação e no que já analisei antes, percebe-se que a preocupação maior de Humboldt é com a ingerência indevida do Estado na esfera da vida humana que diz respeito apenas ao próprio indivíduo, tal como aquela que compreende os sentimentos e o caráter. Essa preocupação é legítima, sem dúvidas. Não obstante, isso não quer dizer que a utilidade seja um problema. A utilidade promovida pelo Estado, fundamentada no interesse maior de todo ser humano – a saber: a busca pela sua própria felicidade e desenvolvimento (como seres progressistas que somos) –, toma o lugar do próprio indivíduo, pensa Humboldt, no que concerne à busca que esse indivíduo tem que iniciar e conduzir para conseguir algum momento de felicidade ou algum mínimo grau de cultivo. Se o Estado se encarregasse de fomentar essa busca, os indivíduos correriam o risco de se acomodar, passando, então, a depender dele. Daí Humboldt concluir que a utilidade necessita de dispositivos positivos, que incitem os indivíduos à ação. Por outro lado, a segurança, o bem-estar negativo implica dispositivos negativos, uma vez que se volta apenas para a supressão daquilo que porventura possa obstar a consecução da felicidade e do cultivo individuais, pressupondo que o princípio ativo das ações seja encontrado nos próprios indivíduos. A segurança, então, está revestida com uma aura negativa, enquanto a utilidade se reveste com uma positiva. É porque um estado de plena segurança não pode ser alcançado jamais por indivíduo algum isoladamente que o Estado deve tomar para si seu fomento e

proteção (como, aliás, afirmam todos os pensadores contratualistas; se assim não fosse, o Estado existira para quê?). Além disso, o caráter do bem-estar negativo é objetivo, no sentido de que podemos verificar intersubjetivamente que todo indivíduo o deseja; a segurança é, certamente, um interesse comum de todos nós. Mas a utilidade, objetou Humboldt, assenta em princípios subjetivos, pois considera apenas o prazer e, portanto, reside nas diferenças entre os indivíduos, de modo que as melhores ações que possam ser praticadas pelo Estado, visando a maior felicidade, são sempre ações muito gerais, que jamais podem considerar a diversidade da individualidade humana – uma vez que aquilo que serve para suscitar o prazer ou deixar um indivíduo feliz pode não ter o mesmo efeito sobre outrem.

As considerações de Humboldt acerca da utilidade são, na verdade, muito sumárias e deficientes, limitando-se ao trecho citado acima e a este outro, no qual ele continua a tratar da questão da subjetividade envolvida na consideração da utilidade, como se aí residisse o calcanhar de Aquiles do utilitarismo:

[...] é sempre difícil convencer os homens da *utilidade* de um dispositivo, já que diferentes pontos de vista propiciam diferentes opiniões, e as próprias inclinações do homem resistem à persuasão, visto que, não obstante o quão preparados estejam para aceitar as necessidades que hajam reconhecido em si mesmos, eles sempre resistirão a tudo que lhes for impingido²⁶⁰.

Essas críticas de Humboldt têm algum fundamento, pelo menos em relação a um ponto (e considerando apenas este aspecto da análise desse ponto): aquele que se relaciona com a subjetividade e sua apreciação quanto ao que seja útil. A utilidade de algo, diz-nos Bentham, consiste em sua capacidade de suscitar o prazer ou a felicidade em nossa mente. Dada a singularidade de cada um de nós perante os demais, o que contribui para a promoção da felicidade individual de alguém pode ser a causa da infelicidade de outrem. Apesar disso, conforme frisei em outro momento, o Estado, implementando ações positivas,

não deve ater-se à criação de meios que contribuam para a felicidade de um ou de alguns indivíduos apenas, mas deve ater-se à criação de meios que possam, de diferentes maneiras, contribuir, indistintamente, para a felicidade maior da comunidade política; deve pois ater-se o Estado à criação de meios aos quais todos ou parte dos indivíduos possam recorrer, de acordo com e para o cultivo da sua singularidade, com o que seria contemplada também sua felicidade. Se assim não fosse, Humboldt teria toda razão ao condenar o interesse do Estado pelo bem-estar positivo de seus membros. Novamente: Humboldt parece desconhecer a perspectiva utilitarista, bem como o pensamento de outros filósofos que de alguma maneira tocaram na questão da adequação daquilo que pode promover a felicidade às características individuais dos indivíduos. Aristóteles, por exemplo, em sua *Ethica*, tratando do caminho por meio do qual podemos alcançar a mediania, já havia apontado para essa adequação, ao fazer distinção entre *mediania da coisa* e *mediania relativa a nós*.

Por *mediania da coisa* quero dizer um ponto equidistante dos dois extremos, o que é exatamente o mesmo para todos os seres humanos; pela *mediania relativa a nós* entendo aquela quantidade que não é nem excessivamente grande, nem excessivamente pequena, o que não é exatamente o mesmo para todos os seres humanos. Por exemplo, suponhamos que dez seja *muitos* e dois *poucos*; então tomaremos a mediania relativamente à coisa se tomarmos seis, uma vez que seis menos dois é igual a dez menos seis, sendo esta a mediania de acordo com a proporção aritmética. Mas não podemos chegar, por meio desse método, à mediania relativa a nós. Suponhamos que dez libras de alimento seja uma grande porção para uma determinada pessoa e duas libras uma pequena porção; disso não se conclui que um treinador prescreverá seis libras porque talvez mesmo isso será uma porção demasiado grande ou demasiado pequena para um atleta em particular que a irá receber. Será uma porção excessivamente pequena para Milo, mas uma porção excessivamente grande para um homem que está começando a praticar atletismo²⁶¹.

Os exemplos do pensador de Estagira são bastante elucidativos, *mutatis mutandis*, quando ligados à questão da relação entre utilidade e subjetividade. É inevitável que aquela repouse sobre essa, uma vez que a dor e o prazer são governantes soberanos sobre a natureza humana. Compete ao Estado criar meios gerais de promoção da felicidade e do desenvolvimento da individualidade dos cidadãos, e aos indivíduos compete saber quais desses meios podem ser úteis à sua própria felicidade e cultivo; ademais, caso queiram, podem esses indivíduos mesmos inventarem os meios que considerem mais adequados para o atingimento da sua felicidade e autodesenvolvimento (sempre considerando e respeitando, obviamente, o princípio da auto-proteção, do dano ou da liberdade).

Não é de se esperar que a utilidade goze da mesma aceitação geral de que desfruta a segurança ou bem-estar negativo. O único momento em que a segurança não despontou como um desiderato premente da vida humana parece ter sido no Éden bíblico, onde o ser humano, não tendo preocupação alguma além de comer, perambular, procriar e dormir, podia confiar para tudo o mais na boa vontade e prestatividade de uma divindade que o nutria e protegia. O mito do Gênesis parece projetar, dentre inúmeras outras interpretações possíveis, o sempre presente desejo humano por segurança, desejo suscitado pelo conhecimento das condições de nossa própria existência, que são perigosas e assustadoras, muitas vezes. De modo instintivo, podemos dizer, os indivíduos preocupam-se muito mais com a manutenção de sua segurança do que com a utilidade, e o exemplo mais eloquente disso talvez seja a criação mesma do Estado. Não quero dizer com isso, todavia, que não seja pertinente recorrer à utilidade na administração da vida pelo Estado. No seio do Estado moderno, a felicidade individual e social tornou-se fundamental, sempre presente na ordem do dia (pensemos, por exemplo, no chamado *estado de bem-estar social*), mas essa não era a preocupação central dos Estados antigos.

A disputa entre bem-estar positivo ou utilidade, de um lado, e bem-estar negativo ou segurança, de outro, faz-me pensar que há que ser buscado um equilíbrio entre ações positivas e negativas, entre o fomento da felicidade e a promoção da segurança; há que se buscar, de igual modo, uma total imparcialidade das políticas públicas, de modo que essas não sejam vetores da uniformidade nacional, findando por suprimir ou condicionar a individualidade dos cidadãos. A pertinência dos argumentos de Humboldt só aparece quando lidamos com um Estado paternalista, mas são completamente incabíveis esses argumentos quando um Estado fomentalista, como o que proponho neste livro, está em cena. Como foi demonstrado, Mill concordou parcialmente com as críticas de Humboldt ao Estado que pratica políticas de bem-estar positivo de modo paternalista. Contudo, Mill foi bem mais além do que o pensador alemão, pois percebeu a importância de um Estado atuante e presente na vida dos indivíduos; isso se deve, em grande medida, ao fato de que sua análise não era metafísica, como a de Humboldt, mas materialista, como demonstrei em outro momento, e visava intervir e transformar o processo histórico.

Que um Estado fomentalista deve apenas incentivar o desenvolvimento da individualidade de seus membros nós já sabemos. Mas, como seria, em termos práticos, a atuação de um Estado como esse?

A participação de um Estado fomentalista no processo de desenvolvimento da individualidade humana deve estar limitada a oferecer aos seus cidadãos acesso a tudo aquilo que possa contribuir para a saúde e para o desenvolvimento de seu corpo, assim como para o desenvolvimento de suas faculdades racionais. Sabemos que, para Mill, a individualidade é *um dos elementos da felicidade*, do bem-estar humano, e que, para todos os utilitaristas, *felicidade e prazer são a mesma coisa*. Mill pensou que há prazeres qualitativamente diferentes, prazeres superiores e inferiores, sendo que os primeiros, diferentemente dos segundos,

não podem ser apreendidos em termos de intensidade e duração, isto é, em termos de sua quantidade. Um Estado fomentalista deve direcionar seus esforços no sentido de estimular os prazeres mais elevados (autonomia, inteligência, sentimento estético etc.), sem descuidar de alguns dos prazeres inferiores (o que é suscitado pela alimentação, por exemplo). A educação, a cultura, as ciências e a economia, por exemplo, são áreas nas quais o Estado deve atuar de maneira decisiva no sentido de fomentar o desenvolvimento da individualidade humana, posto que repercutam decisivamente em muitos aspectos de nossas vidas. Antes de tratar da atuação de um Estado fomentalista nessas áreas, deter-me-ei um pouco mais na análise do prazer e da dor, da felicidade e da infelicidade humanas, a fim de saber se, ao fim e ao cabo, é possível falarmos, com Mill, de prazeres inferiores e superiores.

Desde o século V a.C. os filósofos hedonistas assumiram que há um único fim ou objetivo buscado por todos os seres humanos: o prazer. Mas esses filósofos começam a se distinguirem uns dos outros por considerarem, alguns deles, que a ausência de dor é em si mesma prazerosa, enquanto outros pensavam que não há prazer algum em não sentir dores. Diferenciavam-se, ainda, por suas considerações acerca do *lugar* do nosso ser em que residem as sensações de prazer e de dor, isto é: *onde* sentimos prazer, no corpo, na alma, ou em ambos? A possibilidade de falarmos ou não de prazeres inferiores e superiores depende da resposta que daremos para essa questão.

Aristipos de Cirene, que foi, talvez, o primeiro filósofo hedonista da história, pensava, e com ele toda a escola dos cirenaicos, que o prazer é o sumo bem²⁶². Isso não quer dizer, no entanto, que os cirenaicos considerassem a ausência de dores algo prazeroso. Pelo contrário, consideravam-na apenas um estado intermediário entre prazer e dor²⁶³. Pensavam os cirenaicos que não há distinção alguma entre prazeres²⁶⁴, todos eles sendo em si mesmos bons, independentemente de sua causa;

chegaram por isso a sustentar que é mesmo possível sentir prazer ao roubar e ao cometer adultério, e que o prazer assim sentido é sempre igual ao que poderíamos obter de qualquer outra maneira, considerada socialmente menos ofensiva²⁶⁵. Os cirenaicos consideravam que o *prazer* ou sumo bem é *distinto* da *felicidade*, embora ambos estejam intimamente relacionados, pois o sumo bem é o prazer isolado, em si mesmo, enquanto a felicidade é a soma dos prazeres isolados²⁶⁶, e a vida boa de ser vivida é a que tenha um saldo maior de prazer sobre dor. Como não aceitavam a existência de prazeres estáticos (tais como a lembrança de algo agradável, a felicidade antecipada pela expectativa da realização de algo no futuro ou a ausência de dores no corpo), posto que reconhecessem apenas os prazeres do presente (que eram imediatamente sentidos no corpo), não reconheceram que fosse possível falar de prazeres da alma²⁶⁷. Desses primeiros pensadores hedonistas, podemos dizer que os utilitaristas tomaram a assunção do prazer como sumo bem humano.

Aristóteles, com sua ética da justa medida, assumiu que a *felicidade* (*eudaimonia*) é o sumo bem²⁶⁸. Nossa felicidade, pensou Aristóteles, depende da maneira como nos relacionamos com o prazer e com a dor, com ações e paixões. Para que a vida de um ser humano tenha um saldo positivo de prazer sobre dor, isto é, para que sua vida seja uma à qual possamos chamar de feliz, o ser humano deve levar uma vida virtuosa, pautada pela observação da mediania entre os vícios do excesso e da deficiência; pois a felicidade é a recompensa pela prática da virtude, que consiste em uma postura mediana entre aqueles extremos²⁶⁹. Diferentemente dos cirenaicos, Aristóteles pensava que havia distinção entre prazeres, uns sendo superiores e preferíveis a outros, que seriam inferiores e animalescos, e por isso não seriam convenientes para seres humanos virtuosos. A divisão da alma, tal como pensada por Platão, foi o fundamento sobre o qual Aristóteles erigiu essa distinção.

Para o Estagirita, se nossa alma é composta por uma parte que é racional e por outra que é irracional ou sensível (deixando de lado a vegetativa, sobre a qual não temos controle)²⁷⁰, e se a função humana consiste em utilizar bem nossa alma racional, de modo que essa controle a parte sensível²⁷¹, o mesmo se aplica aos prazeres que podemos experimentar; assim, havendo prazeres da alma racional e da alma irracional²⁷², devemos buscar prioritariamente os da primeira, que podem ser obtidos pelo exercício adequado da função humana. Os prazeres da alma racional derivam de variadas fontes: de uma vida virtuosa, da busca pelo conhecimento, do sentar-se num teatro e assistir uma tragédia, enfim, de tudo o que possa estimular a função humana. Das considerações do mais importante discípulo de Platão os utilitaristas tomaram a ideia de que a natureza humana está envolvida, inarredavelmente, com o prazer e com a dor²⁷³; herdaram ainda uma noção não tão explícita de *cálculo* das consequências de nossas ações, uma vez que precisamos alcançar uma medida mediana de conduta relativa a nós. Embora Mill tenha considerado as diferenças entre prazeres, sabemos que Bentham não as considerou.

A influência mais notável dos antigos pensadores hedonistas sobre os filósofos utilitaristas talvez seja a que exerceram Epicuro e seus discípulos. Além de assumirem o prazer como finalidade última da vida humana²⁷⁴ (como os cirenaicos o fizeram diretamente e Aristóteles, indiretamente), os epicuristas também pensaram em uma distinção entre prazeres, havendo para eles prazeres do corpo – como dormir, comer e fazer sexo – e prazeres da alma – como os que sentimos por meio das lembranças de momentos felizes do passado, ou como a excitação em função da satisfação de uma expectativa no futuro, ou simplesmente como a ausência de dores no corpo e de perturbações na alma²⁷⁵. Esses prazeres estáticos ou da alma (negados pelos cirenaicos, que admitiam apenas os prazeres dinâmicos ou em movimento, isto é, os prazeres do corpo), ao

lado dos prazeres do corpo, deveriam ser buscados de modo bastante cauteloso; pois a perseguição do que consideramos um prazer para nós pode trazer consigo, depois de experimentado o primeiro prazer (ao qual buscávamos), dores que não conseguimos prever que viriam, sendo que, às vezes, tais dores podem ultrapassar, em intensidade e em duração, o gozo do primeiro prazer que nos levou à ação. Essa atenção, ou, como diz Epicuro, esse *cálculo* que deve anteceder a execução de todas as nossas ações²⁷⁶, com o fito de assegurar a saúde do corpo e a imperturbabilidade da alma (*ataraxia*), foi o fundamento do *felicific calculus* ou cálculo hedonista de Bentham, fundador da escola utilitarista²⁷⁷. Assim, dos epicuristas os utilitaristas também derivaram a concepção de que o prazer é o sumo bem, mas aprenderam, além disso, que devemos calcular, tentar prever as consequências que a busca pelo prazer que queremos sentir pode trazer, uma vez que tais consequências podem ser dores mais intensas e duradouras do que o prazer almejado, quer para nós mesmos, quer para outros²⁷⁸. Mill, indo além de Bentham, herdou ainda dos epicuristas a distinção entre prazeres superiores e inferiores.

Posto que agora conheçamos um pouco mais a longa história das discussões filosóficas acerca de uma hierarquia de prazeres (hierarquia que não representa um moralismo ou um elitismo, mas somente o reconhecimento de que, como seres racionais, não nos contentamos com qualquer prazer), e que tenhamos visto que alguns filósofos a sustentaram de variadas maneiras, voltemo-nos para a atuação de um Estado fomentalista em algumas áreas específicas, tais como a educação, a ciência, a cultura e a economia, nas quais ele deve agir tendo em vista proporcionar aos seus cidadãos a possibilidade de encontrarem ao seu dispor e de utilizarem como queiram tudo o que possa contribuir, de qualquer maneira, para o desenvolvimento de sua individualidade e de sua felicidade. Começarei pela *educação*.

Proponho que um Estado fomentalista deve investir o máximo possível dos intelectos mais capacitados e da riqueza da nação em seu sistema educacional. Cada etapa da educação de um ser humano – considerando, no caso do país em que habito, a educação infantil, os ensinos fundamental, médio e superior e também a pós-graduação – deve ser tratada como prioridade pelo governo, que deveria exigir de cada um de seus membros um nível educacional mínimo (digamos, conclusão do ensino médio), após o qual considerar-se-ia que o indivíduo estaria razoavelmente capacitado para buscar e aplicar autonomamente diversos tipos de conhecimentos teóricos e práticos; atingido esse nível, cada indivíduo decidiria por si mesmo se daria prosseguimento ou não à sua jornada educacional formal, investindo em si mesmo ao cursar uma graduação e uma pós-graduação²⁷⁹. Uma exigência como essa recairia, sem dúvidas, num primeiro momento, sobre os pais, que teriam que zelar pela educação de seus filhos, iniciando-os no caminho da educação formal oferecida pelo Estado ou pela iniciativa privada. Essa última, aliás, deve ter espaço de ação assegurado e incentivado pelo Estado, no que diz respeito a ofertar outros modelos educacionais (amparados nas linhas gerais estipuladas pelo Estado), provendo a comunidade com a indispensável diversidade (neste caso, diversidade educacional) que, como já sabemos, é fundamental para o desenvolvimento da individualidade humana.

Refiro aqui a um sistema educacional público²⁸⁰, mantido e desenvolvido pelo Estado, de acesso universal e gratuito a todos os seus cidadãos, tendo como única meta a excelência na formação de todo educando, em cada etapa da educação formal. Não nos enganemos pensando que uma educação de excelência privilegiaria apenas as faculdades racionais humanas, através do estudo da história, da geografia, das letras, da filosofia, das ciências e da matemática. A instrução sobre o que

possa conduzir-nos à preservação da saúde do nosso corpo, à familiarização com ele, com suas capacidades e talentos, é, sem dúvida, muitíssimo importante. Tornou-se praticamente um *cliché* em nossos dias afirmar que devemos praticar atividades físicas, algum esporte, por exemplo. Só que a existência desse ponto comum de discussão deriva do fato de que, de fato, boa parte dos seres humanos de hoje descuida de seu próprio corpo. Um conhecimento apropriado de fisiologia (isto é, do nosso corpo) é, para Mill, indispensável a todo ser humano, e principalmente, segundo ele, àqueles que almejam os níveis mais altos da educação e a realização intelectual.

Para aqueles que objetivam o alto cultivo intelectual, o estudo da fisiologia é ainda mais recomendado, e é, no presente estado do avanço dos altos estudos, uma necessidade real. [...] Aqueles que objetivam grandes realizações intelectuais podem ter certeza de que nenhuma parte do seu tempo será menos desperdiçada do que aquela que eles empregam para se tornarem familiares com os métodos e com as principais concepções da ciência da organização e da vida²⁸¹.

O conhecimento sobre nosso corpo e seu funcionamento é, sem dúvidas, fundamental para a boa manutenção da nossa saúde, da qual dependem todas as demais áreas da nossa existência. Por isso, ainda hoje o mundo grego inspira-nos, nesse aspecto particular, com seu modelo educacional que visava à *areté* do corpo e da mente.

O tema *educação* foi, certamente, muito discutido por Mill em suas obras. Como ele expôs na quinta e última parte do seu ensaio *Sobre a Liberdade*, um sistema educacional público, universal, gratuito e de excelência é um modelo desejável e possível de ser implantado. Há, contudo, nessa ideia de educação estatal, um problema real a ser enfrentado, problema relacionado diretamente com a crítica de Bentham à resistência à implantação de um governo regrado pelo princípio da utilidade, a saber: o problema de que aqueles que estão à frente dos postos de governo são, muitas vezes, completamente negligentes em

relação aos interesses de seus concidadãos e utilizam, dentre outros mecanismos e aparelhos estatais disponíveis, o sistema educacional como plataforma para manterem-se no poder, disseminando por meio desse sistema seus próprios sentimentos e interesses de classe, moldando os educandos em conformidade com o que mais lhes agrada.

As objeções que têm sido feitas com razão contra a educação estatal não se aplicam à exigência de educação pelo Estado, mas ao Estado tomar para si a direção da educação: o que é uma coisa totalmente diferente. Que toda ou grande parte da educação das pessoas deva estar nas mãos do Estado, desaprovo-o tanto quanto qualquer um. Tudo o que foi dito sobre a importância da individualidade de caráter e da diversidade de opiniões e modos de conduta envolve, com a mesma indizível importância, diversidade de educação. *Uma educação geral estatal é um mero artifício para moldar as pessoas de modo que sejam exatamente iguais umas às outras: e, como o molde em que as moldam é aquele que agrada ao poder predominante no governo, seja esse uma monarquia, uma teocracia, uma aristocracia ou a maioria da geração existente, na medida que esse molde seja eficiente e bem-sucedido, ele estabelece um despotismo sobre a mente, que tende a se estender sobre o corpo.* Uma educação estabelecida e controlada pelo Estado somente deveria existir, se é que deveria existir, como *um entre muitos experimentos concorrentes*, servindo de exemplo e estímulo, mantendo-os em certo padrão de excelência²⁸².

Mill estava preocupado, no que concerne a uma educação estatal, não só com a implantação de uma uniformidade educacional – que poderia surgir, digamos, por meio da adoção de um currículo único patrocinado pelo Estado –, mas, sobretudo, com as influências dos governantes nos rumos da educação nacional. Toquei nesse ponto em outro momento, considerando o caso da educação brasileira. Essa preocupação é legítima, tendo em vista os dois requisitos indispensáveis para o desenvolvimento da individualidade humana: liberdade e variedade de situações. Mas, não encontramos apenas em Mill essa preocupação com a educação humana.

O sistema educacional é, como bem salientado por Foucault, o principal mecanismo do qual uma sociedade dispõe para treinar seus cidadãos *no uso dos discursos*. O discurso – ou, dito de outra maneira, o uso da linguagem, quer a escrita, quer a verbal – é o meio pelo qual o ser humano projeta para o mundo seu pensamento acerca do que quer que seja, e também o veículo pelo qual é possível conhecer as projeções de outros indivíduos. Pode-se distinguir, como o fazemos, com efeito, entre tipos diversos de discurso: científico, religioso, político, econômico e poético, por exemplo. A educação, que treina o ser humano no conhecimento e no manuseio de muitos tipos de discurso, pode então contribuir ou opor-se decisivamente ao desenvolvimento individual, na medida que não seja eficaz para produzir indivíduos que consigam buscar e se apropriar autônoma e criticamente do conhecimento produzido nas diversas áreas discursivas. Foi nesse sentido que Foucault, n' *A Ordem do Discurso*, falou acerca do sistema educacional e do imenso poder que ele tem de estimular ou de inibir o florescimento humano; foi nesse sentido que Foucault atrelou o uso desse sistema às disputas de classe no interior da comunidade política, deixando claro que esse sistema pode ser utilizado (e, de fato, o é) para fins contrários ao bem e ao interesse comuns:

[...] em escala muito mais ampla, é preciso reconhecer grandes planos no que poderíamos denominar a *apropriação social dos discursos*. Sabe-se que a *educação*, embora seja, de direito, o *instrumento graças ao qual todo indivíduo*, em uma sociedade como a nossa, *pode ter acesso a qualquer tipo de discurso*, segue, em sua distribuição, no que permite e no que impede, as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. *Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo*²⁸³.

Foucault quer dizer com isso que os discursos são potencialmente perigosos, pois podem nos conduzir à ação ou à omissão. A leitura de textos revolucionários – o *Discurso da Servidão Voluntária*, de La Boétie, é um excelente exemplo – pode

despertar no leitor uma justa indignação contra os governantes de seu país, incitando-o à ação que visa retirá-los do poder; ou ainda, e de modo inverso, um discurso pode incitar a passividade no leitor, tornando-o omissor em relação a uma situação que ele poderia tentar alterar – pense-se no capítulo treze da *Epístola aos Romanos*, de Paulo, em que esse exorta os cristãos de Roma a não se rebelarem contra o mal governo, uma vez que o mesmo foi instituído por Deus, cabendo apenas a ele julgá-lo. O sistema educacional é a principal ferramenta que uma sociedade possui para treinar seus cidadãos na familiarização, apropriação e uso dos diversos discursos produzidos pela humanidade. Em outras palavras, o sistema educacional é o principal instrumento social por meio do qual os indivíduos têm acesso ao conhecimento. Um Estado fomentalista, tal como eu o concebi neste livro, deve assegurar que essa ferramenta seja a mais adequada e eficaz possível, uma vez que seu escopo – a formação ótima do educando – seja um do qual dependam vários prazeres superiores, como o que encontramos ao “viajar” nos enredos das histórias, ou o de conhecer e aprender ideias e opiniões novas sobre uma área na qual temos interesse, seja, por fim e sobretudo, o desenvolvimento mesmo da individualidade do educando.

Outro pensador que destacou muito bem o papel do cultivo intelectual, que tem na educação sua principal ferramenta, foi Freud, que via nesse cultivo uma espécie de recurso e fortaleza contra a infelicidade. Segundo Freud, talvez a melhor técnica que podemos utilizar contra o sofrimento é o desenvolvimento das nossas faculdades racionais e intelectuais, o que seria uma forma de deslocamento da libido dentro do nosso aparelho psíquico.

O melhor resultado (em relação a livrarmo-nos do sofrimento) é obtido quando se consegue *eleva suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual*. Então o destino não pode fazer muito contra o indivíduo. A satisfação desse gênero, como a alegria do artista no criar, ao

dar corpo a suas fantasias, a alegria do pesquisador na solução de problemas e na apreensão da verdade, tem uma qualidade especial, que um dia poderemos caracterizar metapsicologicamente. Agora podemos dizer apenas, de modo figurado, que ela nos parece “mais fina e elevada”, mas a sua intensidade é amortecida, comparada à satisfação de impulsos instintuais grosseiros e primários; ela não nos abala fisicamente. *A fraqueza desse método, porém, está em não ser de aplicação geral, no fato de poucos lhe terem acesso. Ele pressupõe talentos e disposições especiais, que não se acham presentes em medida eficaz.* Também a esses poucos ele não pode assegurar completa proteção do sofrimento, não lhes proporciona um escudo impenetrável aos dardos do destino e costuma falhar, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer²⁸⁴.

A educação é, como bem sabemos, o principal meio de que a sociedade dispõe para iniciar seus membros no contato com a produção intelectual da humanidade. Freud via na educação uma fonte bastante segura de conforto e proteção contra o sofrimento. Mas o problema dessa técnica, de acordo com o criador da psicanálise, consiste em sua amplitude diminuta, pois poucos seres humanos dispuseram de uma educação de excelência ou mediana que os permitisse recorrer a tal artifício como abrigo contra as dores. Poucos seres humanos, continua Freud, teriam a aptidão necessária para usufruir de bens intelectuais e culturais em geral. Essas são, com efeito, boas razões para levar um Estado fomentalista à ação, pelo menos no que diz respeito à educação: se poucos indivíduos são capazes de apreciar e de utilizar os bens culturais e intelectuais (que oportunizam o desfrute de prazeres superiores) para seu próprio desenvolvimento e felicidade, o trabalho desse Estado consistirá em ampliar o acesso e a possibilidade de tal uso, despertando nos cidadãos, e fomentado naqueles que já a tenham, a aptidão que esse uso requer. Assim agindo, o Estado fomentalista contribui, por meio da educação, para a felicidade de seus cidadãos; e isso precisamente ao investir no desenvolvimento de suas individualidades e faculdades humanas mais elevadas.

Outra área que considero prioritária para a atuação de um Estado fomentalista é a *ciência*, que está estreitamente ligada, é bem verdade, à área educacional. Sabemos que Mill considerava, como uma das facetas do progresso humano, o avanço do conhecimento científico-tecnológico e seu consequente uso para exercermos controle sobre a natureza. O grau do desenvolvimento dessas áreas é também um critério (eurocêntrico e preconceituoso, todavia) que ele considerou para podermos dizer de um povo que ele seja ou não civilizado. A prática científica é, seguramente, uma consequência desejável da educação prévia dos educandos, embora não possamos dizer que seja o principal objetivo perseguido pela maior parte deles. Se considerarmos as diversas razões que podem ser apresentadas para justificar o ingresso de alguém nos níveis mais elevados da vida escolar (graduação e pós-graduação), deparar-nos-emos, sem dúvidas, com razões como estas: “curso uma graduação para obter um diploma, após o que estarei apto para me submeter a tal ou tal concurso público”, ou “desejo receber um salário maior, o que somente conseguirei após concluir uma graduação”. Certamente, muitas outras razões poderiam ser alegadas para justificar o interesse do educando pela sua própria formação escolar/acadêmica. O ponto problemático aqui é que poucos indivíduos pensam: “concluirei a graduação, depois, as pós-graduações, pois meu objetivo é buscar o conhecimento, e, talvez, ser útil, de algum modo, à humanidade, por intermédio daquilo a que a busca pelo conhecimento me conduzir”. Não é de se lastimar, de modo algum, que muitos tenham interesses meramente pragmáticos ao buscarem a educação; cada indivíduo é, por si mesmo, na maior parte das vezes, o melhor juiz sobre suas próprias questões e interesses. O problema reside no fato de que poucos indivíduos pensam daquele último modo, buscando a educação pela riqueza de bens e de prazeres intelectuais que ela lhes põe à disposição. Parafraseando Mill, pensador ou cientista algum brota do chão já versado em todos os métodos e teorias

de sua área de atuação. Foi o interesse e o zêlo do educando por sua própria formação, ao longo de algum período de sua vida, que despertou seu interesse posterior por uma ou outra área de estudo, para esse ou aquele objeto, instigando-o a dar continuidade à sua própria formação.

O que foi dito aqui vale não só para os cientistas da natureza – aqueles que se dedicam às ciências empíricas em geral²⁸⁵ –, como também para os que se voltam para as humanidades e as ciências sociais. Em ambas as áreas podemos encontrar algo necessário para não deixarmos estacionar o progresso da existência humana: o conhecimento, do qual dependem nosso poder de manipulação e previsão dos fenômenos e processos naturais, assim como dos fenômenos e processos humano-sociais. Afinal de contas, conhecer e dominar a natureza e a nós mesmos implica termos algum controle sobre fontes reais de sofrimento. Foi com isso em vista que, percorrendo sobre as fontes da infelicidade humana, Freud, ecoando Bentham, destacou três dessas fontes:

O sofrer nos ameaça a partir de três lados: *do próprio corpo*, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; *do mundo externo*, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, *das relações com os outros seres humanos*²⁸⁶.

Por um lado, o conhecimento da natureza nos permite, de algum modo e em algum grau, agir no sentido de evitar alguns problemas, que sobre nós recairiam como efeitos e consequências de processos naturais: podemos construir barragens e canais, evitando que enchentes destruam plantações inteiras e inundem nossas casas; somos capazes de criar medicamentos e técnicas cirúrgicas que nos auxiliem no combate às mais diversas doenças, às quais estamos suscetíveis enquanto vivermos; podemos construir prédios mais resistentes a terremotos, tornar espécies vegetais mais resistentes a pragas etc., e com tudo isso

estamos assegurando para nós mesmos algum grau de felicidade e de refúgio contra a dor. Por outro lado, o conhecimento que podemos ter sobre nossa espécie e sobre nosso modo políticsocial de existência nos auxilia a tornar mais agradável e a diminuir os atritos que a vida comunitária inevitavelmente suscita – pense-se nas antiquíssimas discussões sobre a melhor forma de governo, ou na questão mais recente da saúde pública; pensemos ainda em um conhecimento como o proposto pelo próprio Freud, a psicanálise, que nos auxilia a compreendermos a nós mesmos e a outrem, dentre outras tantas criações que podem nos auxiliar a sermos, de algum modo, mais felizes. Foi uma consciência como essa, acerca do poder do conhecimento sobre as fontes da felicidade e infelicidade humanas, que conduziu Epicuro a afirmar que “um conhecimento exato e detalhado” é “necessário à nossa imperturbabilidade e à nossa felicidade”²⁸⁷. Epicuro tinha em mente o *conhecimento em si* como recurso do qual podemos nos utilizar, com boa eficácia, para promover o prazer e afastar a dor²⁸⁸. O conhecimento familiariza-nos com um objeto e contribui, com isso, para afastar as causas infundadas de temor que sobre nós se abateriam trazidas pela ignorância.

À medida que fomenta a educação formal, e a formação científica em particular, um Estado fomentalista proporciona, por um lado, àqueles que galgam os níveis superiores da educação, o contato com prazeres certamente elevados – tais como o obtido a partir da busca, em si mesma, pelo conhecimento; ou, como observado por Kuhn, o que se obtém ao resolver um quebra-cabeça científico²⁸⁹, ou de várias outras maneiras²⁹⁰. Dessa forma, os prazeres assim obtidos pelos poucos indivíduos que se dedicam ao cultivo intelectual de si mesmos não se restringem apenas a eles. Há, certamente, um transbordamento desse primeiro prazer, que consiste no fato de que a comunidade gozará dos frutos do progresso do conhecimento. Embora eu, enquanto farmacêutico, obtenha prazer ao ser bem-sucedido

em minha pesquisa – que, digamos, desenvolveu uma vacina que nos imuniza contra o vírus da AIDS –, não restam dúvidas de que a maior felicidade decorrente da minha pesquisa será aquela da própria humanidade, que teria então dominado essa terrível doença por meio dos meus esforços particulares, ou em conjunto com outros pesquisadores.

Do que foi dito até agora, podemos concluir que um Estado fomentalista não pode prescindir de *investir em tudo que possa contribuir para a ampliação e o aprofundamento de todas as maneiras de conhecer*, quer se trate das ciências (humanas e da natureza), quer da filosofia, quer de conhecimentos tradicionais, como aqueles que encontramos em comunidades indígenas, por exemplo. Comprando sem reservas o princípio de Feyerabend, afirmo: *tudo é permitido* quando esteja em jogo a ampliação do conhecimento humano, posto que, com essa ampliação, esteja em jogo a própria felicidade dos indivíduos particularmente considerados, bem como da humanidade²⁹¹.

No que tange às ações positivas de um Estado fomentalista em relação à *cultura*, suas atividades também deveriam ser exclusivamente fomentalistas. Entendo aqui por “cultura” tudo que constitui um reconhecido legado de realizações da humanidade passada, que foi para nós transmitido e nós, por nosso turno, preservamos, ampliamos e repassamos para as futuras gerações devido ao valor que temos lhe atribuído, seja estético, seja gnosiológico, seja social ou qualquer outro; entendo ainda por cultura, de modo mais abrangente, tudo que expressa o caráter criativo humano, nas mais variadas áreas da vida²⁹². Decorre dessa variedade a possibilidade de falarmos de diversos tipos de *bens culturais*, como os artísticos (pintura, escultura, arquitetura, e também as artes cênicas, assim como os lugares a eles dedicados: museus, galerias, praças, teatros), os literários (livros de todas as naturezas, filosóficos, religiosos, científicos etc., bem como lugares a eles consagrados: as bibliotecas e livrarias), os audiovisuais (cinema, DVD, arquivos

digitais, aparelhos e equipamentos adequados para utilizá-los), os fonográficos (CD, disco de vinil, arquivos digitais, aparelhos e equipamentos adequados), dentre outros²⁹³.

Quando consideramos a escolha dos bens culturais a serem usufruídos, a primeira área de atuação de um Estado fomentalista que analisamos – a educação – exerce um poder decisivo. Ao que parece, uma vez que um indivíduo tenha tido acesso a um nível educacional mais elevado, e tenha efetivamente sido bem-sucedido em aproveitar uma educação como essa, ele tenderá a reconhecer e a buscar determinados bens culturais, sobretudo as artes e a literatura. Para ilustrar esse ponto, consideremos alguns dados de uma pesquisa do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, fundação pública do governo federal brasileiro), realizada em 2002, acerca do consumo das famílias brasileiras²⁹⁴. Essa pesquisa identificou que o consumo de bens culturais em geral foi maior em famílias com nível de escolaridade mais elevado:

A despesa cultural está intimamente relacionada com a escolarização, isto é, quanto maior a escolarização da pessoa de referência, maior o consumo cultural das famílias. A intensidade do consumo cultural (em montantes e percentuais das despesas) está fortemente relacionada com o nível de escolaridade. As famílias chefiadas por pessoas com mais de 12 anos de estudo respondem por 40% dos gastos culturais das famílias. Somadas àquelas com mais de 8 anos, representam 63% das despesas culturais²⁹⁵.

Essa pesquisa observou ainda que, particularmente, ocorreu o mesmo quanto ao consumo de livros:

O consumo de livros concentra-se em boa medida nas classes de renda alta: 90% das classes A/B, 66% da C e apenas 42% das D/E têm mais de dez livros em casa. Em termos gerais, ter uma grande quantidade de livros em casa, mesmo que não implique a existência de um grande leitor, tem uma correlação com maior escolarização e com o fato de a pessoa se situar nos estratos de mais alta renda²⁹⁶.

Verifica-se, de fato, que a escolarização de um indivíduo é determinante para a escolha do tipo de bem cultural que ele consumirá; além disso, constata-se que o nível de sua renda é igualmente determinante (ponto sobre o qual discorrerei por último, ao tratar da atuação de um Estado fomentalista na esfera econômica). Mas isso não é tudo. Essa pesquisa do IPEA mostrou ainda, acerca do poder determinante da educação, que *todos* os bens culturais que demandam, para sua fruição, “um grau maior de domínio de habilidades escolares (como a leitura) têm um consumo maior por parte dos grupos de maior escolarização”, e que “há uma forte correlação entre os anos de estudo e o desenvolvimento dessas habilidades [...]”²⁹⁷. Os bens culturais que demandam um grau maior de habilidades escolares são, além dos que envolvem a escrita e a leitura, os artísticos em geral, sendo que consideramos todos esses superiores aos demais bens, por envolverem nossas faculdades racionais e nossa capacidade estética, em específico.

Consideradas essas informações, podemos estabelecer que um Estado fomentalista deverá, então, criar e fomentar mecanismos que incentivem a produção e o consumo de artes em geral, a partir, por exemplo, da alocação de recursos para o financiamento de iniciativas de artistas individuais ou de grupos artísticos, da construção e manutenção de teatros, pinacotecas, museus, galerias de exposição etc. Penso que um Estado fomentalista deverá ainda, e não com menos prioridade, criar e fomentar mecanismos que levem seus cidadãos à prática e, mais do que isso, ao hábito da leitura e da escrita, colocando à disposição deles todo um “aparato literário” (se é que posso expressar-me nesses termos), que vai da construção e manutenção de bibliotecas e acervos públicos, passando pela excelência na prestação do serviço educacional público, culminando com a não taxação fiscal sobre livros físicos e digitais, dentre outros inúmeros caminhos de ação. Parece-me que, agindo dessa maneira, um Estado fomentalista munir-se-ia

de meios adequados para assegurar senão que todos os seus cidadãos pudessem de fato consumir aqueles bens culturais, pelo menos que aqueles que estivessem desejosos de fazê-lo tivessem onde saciar sua vontade. Certamente, Mill incluiu entre os prazeres mais elevados (como o fizeram Aristóteles, Epicuro e suas escolas) aqueles que podemos encontrar nas artes e na literatura em geral, de modo que qualquer investimento, qualquer esforço dos governantes no sentido de tornar seus concidadãos mais habituados a dedicarem seu tempo àquelas práticas e hábitos, não será jamais em vão, posto que seja, com efeito, um investimento no desenvolvimento da individualidade dos membros da comunidade.

Por fim, tratarei da ação positiva de um Estado fomentalista na *economia*.

Como ressalta dos dados da pesquisa mencionada, *há uma estreita relação entre o poder econômico de uma família ou de um indivíduo, assim como de seu nível de escolarização, e seu consumo de bens culturais*. Vimos que Mill defendeu que a distribuição de renda entre os membros de um Estado fosse mais igualitária, uma vez que a riqueza seja o meio da vida, de modo que aqueles que dela estão despossuídos, mal tendo como subsistir, teriam seu caminho para a educação, a ciência, a cultura e para muitos outros destinos, dificultado, quando não completamente bloqueado. Um Estado fomentalista deve, pois, empreender as medidas mais adequadas para que seus cidadãos tenham um nível de riqueza razoável, não só para satisfazerem as necessidades mais prementes de alimentação, vestuário, saúde e moradia, como para investirem o quanto desejarem no desenvolvimento de sua individualidade, nas mais diversas áreas da vida²⁹⁸.

Isso era o que eu tinha a dizer acerca do papel que deve ser desempenhado por um Estado fomentalista no processo de desenvolvimento da individualidade humana. Não devemos

negar esse papel, mas encerrá-lo dentro de limites muito estreitos, cuidando para que o Estado não ultrapasse indevidamente a linha muito tênue que separa fomentalismo de paternalismo. À participação do Estado fomentalista nesse processo, assegurando a segurança dos seus cidadãos e voltando-se para sua felicidade e seu cultivo, denomino de *bem-estar positivo mínimo*.

Passarei agora a analisar o fundamento do desenvolvimento da individualidade humana, com o que lidamos ao tratar dela. Veremos que há uma ciência que, em detrimento de suas limitações (posto que não esteja estabelecida, tendo sido apenas sugerida no âmbito das ciências humanas), pode auxiliar-nos a enxergar mais nitidamente como proceder em relação ao processo de cultivo da individualidade humana. Essa ciência é a *ethologia* – a ciência da formação do caráter individual e nacional – e seu criador foi John Stuart Mill.

4.3 Da ethologia, ou ciência da formação do caráter

O objeto da ethologia é algo que temos tentado entender, controlar e moldar, percorrendo para isso caminhos muito diversos; esse objeto é a formação do caráter, da individualidade humana. Foi apenas no século XIX que a proposta de uma ciência da formação do caráter individual e nacional surgiu, de modo bastante precário, é bem verdade, situação que, todavia, ainda não foi alterada. Quem pela primeira vez propôs a criação da ciência da ethologia foi Mill. Hoje a ethologia (enquanto ramo da ciência natural) está inserida no âmbito da zoologia e foi consagrada ao estudo do comportamento dos animais²⁹⁹. A proposta de Mill, no entanto, era dedicá-la ao âmbito das ciências morais, das ciências humanas e sociais, como um instrumento capaz de auxiliar-nos no conhecimento do caráter humano e daquilo que estaria envolvido com sua formação e alteração, seja na esfera individual, seja na esfera de um grupo ou de toda uma nação. Esse é, certamente, um desígnio louvável e uma

proposta muito interessante, e não temos motivo algum para censurar o legítimo pai da *ethologia* por não nos ter legado uma ciência plenamente desenvolvida, mas apenas o seu esboço.

Que é pois, para Mill, a *ethologia*?

Segundo Mill, a *ethologia* “corresponde à arte da educação, no sentido mais vasto do termo, incluindo a formação do caráter nacional ou coletivo, assim como do caráter individual”³⁰⁰. A *ethologia* é a ciência consagrada ao estudo e à formação dos modos de ser dos seres humanos, e posto que nosso modo de ser deriva da compleição do nosso caráter (que, como assinalou Aristóteles, é formado de acordo com nossos hábitos), essa ciência é então, por extensão, também a ciência da formação do caráter humano. Se é certo que um indivíduo pode forjar para si seu próprio caráter, e também tê-lo forjado por outrem, é igualmente certo que possamos falar de um caráter coletivo ou nacional, que pode ser cultivado pelos cidadãos e também pelo Estado. A essa última instância de formação, que é distinta da instância de formação do caráter individual, Mill chamou de *ethologia política*, “ou a teoria das causas que determinam o tipo de caráter pertencente a um povo ou a uma era”³⁰¹.

Alguém poderia indagar, diante de tal pretensão científica, se seria realmente possível uma ciência da formação do caráter individual e nacional. A resposta de Mill é conclusiva: sim, é possível um estudo como esse; e mais do que isso, é desejável tal conhecimento *ethológico*, uma vez que queiramos desenvolver a individualidade humana, tornando a vida mais fervilhante e diversificada. O fundamento último dessa ciência se encontra na *psicologia* ou *filosofia da mente* (ambas são, para Mill, sinônimas), que lida com as leis da sucessão dos fenômenos mentais. Dizemos que somos seres racionais, dentre outras razões que poderiam ser apresentadas, porque temos uma *mente*. De acordo com Mill, “se a palavra *mente* significa alguma coisa,

ela significa *aquilo que sente*”³⁰². É certo que somos capazes não apenas de sentir estímulos diversos, do que os animais irracionais também são capazes, como também de pensar sobre o que sentimos. Parece-me que pensar é igualmente sentir alguma coisa, pois sentimos que pensamos quando pensamos em algo. Nesse sentido, a mente é aquilo que nos permite pensar e sentir, a partir de estímulos externos (provenientes do mundo e das coisas que nele estão) e internos (que nós mesmos provocamos, por exemplo, por meio da associação de ideias). Todas as nossas ações são, de um modo ou de outro, externalizações dos nossos pensamentos e dos nossos sentimentos, combinadas à compleição do nosso caráter.

A ethologia está inserida no campo das *ciências morais* (*moral sciences*), que abarca a ética e a política. Esse campo trata, portanto, das condutas humanas, que estão ligadas em última instância, de acordo com a tese sustentada por Mill, às *leis da mente* (psicologia ou filosofia da mente) e à compleição do caráter humano. Mesmo em nossos dias não é incomum depararmo-nos com indivíduos que questionam o *status* de *ciência* dos estudos sobre o ser humano (tais como os estudos propostos pelas ciências sociais, pela psicologia e pela ethologia), dirigindo contra essas pesquisas o argumento de que seu objeto é instável e os estudos sobre ele, imprecisos e incertos, o que é agravado ainda, continuam esses objetores, pelo fato de que os resultados dessas pesquisas não podem ser intersubjetivamente verificados. Se hoje, com pesquisas cada vez mais sofisticadas nos âmbitos da antropologia, das ciências sociais, da psicologia, da sociobiologia, da neurociência e em tantos outros campos, ainda nos deparamos com esse tipo de questionamento (infundado, diga-se de passagem), então o que dizer da situação desses estudos no século XIX? Nos dias de Mill, os estudos sobre o ser humano estavam, como ele mesmo escreveu, “abandonados às incertezas de uma discussão vaga

e popular”³⁰³. Ainda que houvesse algum conhecimento mais seguro concernente à natureza física do ser humano, ao seu corpo e ao seu funcionamento, nada mais que especulações existiam em relação às leis da mente humana e da sociedade.

No que tange à natureza física do homem, como um ser organizado, [...] há, todavia, um considerável corpo de verdades que todos que consideraram o assunto consideram estar completamente estabelecido; nem há agora alguma imperfeição radical no método observado nesse departamento da ciência pelos seus mais distintos professores. Mas a *lei da mente*, e, mesmo em grande medida, aquelas da *sociedade*, estão tão longe de terem atingido um estado similar de reconhecimento mesmo parcial, que é ainda uma controvérsia se elas são capazes de se tornar assuntos da ciência, no sentido estrito do termo: e entre aqueles que estão de acordo sobre esse ponto, reina a mais irreconciliável diversidade sobre quase todos os outros³⁰⁴.

As humanidades, os estudos sobre o ser humano, sua conduta e a vida em sociedade não estavam, durante o século XIX, bem fundamentados, pois ainda estavam, por assim dizer, engatinhando; ilustra esse ponto o fato da sociologia ter estado, nesse período, dando seus primeiros passos, com as pesquisas de Comte, assim como a história e a psicologia, que começaram a se constituir enquanto ciências durante esse período. Apesar de reconhecer essas dificuldades, Mill não tentou fundar definitivamente as diretrizes para o estudo do ser humano isolado (ética e ethologia) ou em sociedade (política, ethologia política), mas somente fornecer algumas pistas que pudessem ser úteis àqueles que tentassem investigar o “próprio homem, o mais complexo e mais difícil objeto de estudo sobre o qual a mente humana pode se engajar”³⁰⁵. Mill preveniu seus leitores quanto às suas intenções em relação às palavras que escreveu sobre os estudos ethológicos, propostos por ele no Livro VI do *Sistema da Lógica*; talvez essa prevenção tenha sido uma maneira dele tentar esquivar-se das críticas que pudessem ser-lhe dirigidas por filosofar sobre bases então tão frágeis. Assim, sobre o intuito

de apenas *apontar um caminho possível* para o desenvolvimento da ethologia, Mill disse o seguinte:

[...] o modo mais efetivo de mostrar como as ciências da ética e da política podem ser construídas, seria construí-las: uma tarefa que, mal precisaria ser dito, eu não estou a ponto de empreender. Mas, mesmo se não houvesse outros exemplos, o memorável exemplo de Bacon seria suficiente para demonstrar que é, às vezes, possível e útil apontar o caminho, embora não estejamos preparados para nos aventurarmos longe dentro dele³⁰⁶.

Assim como Mill, meu propósito aqui não é construir os fundamentos da ciência da ethologia no âmbito das ciências morais, nem tampouco firmar melhor as bases para os estudos acerca do ser humano, mas somente extrair algumas considerações da proposta que Mill legou para nós de uma ciência como essa, e ver como a ethologia relaciona-se, ou poderia ser relacionada, com o tema ao qual este livro foi dedicado: o desenvolvimento da individualidade humana (pois estou convencido de que há uma relação estreita entre a ethologia e essa temática). A tarefa de fundamentar a ethologia estende-se para além dos limites deste livro. As dificuldades que constituem o caminho para a fundamentação de uma ciência são muitas e de variadas ordens. Isso não quer dizer que a ethologia não deva ser fundamentada e instituída enquanto ciência no campo das ciências morais. Outros (ou talvez eu mesmo, algum dia) poderão tentar realizar essa tarefa.

No que tange à possibilidade de uma ciência como a ethologia, há que ser dito o seguinte: as ciências da natureza caracterizam-se, dentre outras caracterizações possíveis, pela *estabilidade dos objetos* de suas investigações – os processos e fenômenos naturais – e pela *certeza das leis que os regem*, que são igualmente naturais e absolutamente válidas. Vigora na natureza, como Kant ressaltou em sua obra maior sobre ética, as *leis do ser*, do que *necessariamente é*³⁰⁷. A confiança mais ou menos bem fundamentada que depositamos nos diversos métodos

que utilizamos para investigar a natureza (ou o que quer que seja), deriva do fato de os termos testado e termos chegado a resultados que nos permitiram conhecer, prever e manipular, em alguma medida e com algum grau de certeza, os processos e fenômenos naturais. Assim, como observou Nahra, apesar de não termos asas, voamos, e chegamos a voar ainda mais alto do que os seres realmente alados podem ir, indo mesmo além dos limites da Terra³⁰⁸; manipulamos a estrutura genética de seres vivos, a fim de obter variações que a natureza não apresenta frequentemente ou talvez nunca apresentasse espontaneamente; tornamos mais “confortável” as condições da existência de cada um de nós com os usos que fazemos de todos os tipos de conhecimento (científico, filosófico, religioso etc.) e dos incontáveis produtos, equipamentos e máquinas que inventamos, utilizando a ciência e a técnica, para os mais impensáveis propósitos etc. Esses e outros casos exemplificam e justificam (até certo ponto) a confiança que temos nos métodos científicos de investigação da natureza, assim como nos resultados aos quais eles chegam³⁰⁹.

A situação, no que tange à confiança nas pesquisas, nos métodos e nos resultados obtidos por meio deles, é bastante distinta quando falamos dos estudos sobre o ser humano que *não* são propriamente fisiológicos. A rica diversidade dos membros da nossa espécie, a diversidade da individualidade humana, que enseja as diferenças culturais (que expressam caracteres coletivos), torna impossível obter o mesmo grau de constância ou objetividade, em relação ao objeto estudado (isto é: nós mesmos), que encontramos nos estudos dos objetos das ciências da natureza. Quanto aos pensamentos, aos sentimentos e às ações humanas (que são aquilo com o que têm de lidar as ciências morais), não há uma lei que os determine de modo absoluto, com a força e a irrevogabilidade de uma lei natural. Sendo esse o caso, alguém poderia indagar: como seria possível, então, estudá-los cientificamente? Que confiança poderíamos ter em um método de estudo exposto a tantas imprecisões, devido à instabilidade do objeto estudado? Ainda que essas dificuldades

constituam o estado inescapável das ciências humanas em geral, isso não implica dizer que não haja lei alguma à qual os processos e fenômenos humanos estejam submetidos. Foi com isso em mente que Mill pôde afirmar que

É uma noção comum, ou ao menos está implicado em muitos modos comuns de falar, que os pensamentos, sentimentos e ações dos seres sensíveis não são um tópico da Ciência, no mesmo sentido estrito em que isso é verdadeiro acerca dos objetos da natureza externa. Essa noção parece envolver alguma confusão de ideias, que é necessário começar esclarecendo. *Quaisquer fatos que sigam um ao outro de acordo com leis constantes são adequados, em si mesmos, para ser um tópico da ciência; embora essas leis possam não ter sido descobertas, nem mesmo seja possível descobri-las por meio dos nossos recursos disponíveis*³¹⁰.

A mesma ideia central do trecho citado – a de que o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do ser humano estão sujeitas a leis, conhecidas ou não – se encontra também na obra de Condorcet, que foi citado por Mill no começo do Livro VI (*Sobre a lógica das ciências morais*) do *Sistema da Lógica*:

Se o homem pode predizer, com uma segurança quase completa, os fenômenos dos quais ele conhece as leis; se, então, mesmo que elas lhe sejam desconhecidas, ele pode, de acordo com a experiência, prever com grande probabilidade os eventos do futuro, por que considerá-los como uma empresa quimérica aquela de traçar com qualquer semelhança o quadro dos destinos futuros da espécie humana, em conformidade com os resultados de sua história? *O único fundamento de crença nas ciências naturais é esta ideia, que as leis gerais, conhecidas ou ignoradas, que regem os fenômenos do universo, são necessárias e constantes; e por qual razão esse princípio seria menos verdadeiro para o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem que para as outras operações da natureza?* Enfim, uma vez que as opiniões formadas de acordo com a experiência ... são a única regra de conduta dos homens mais sábios, por que impediríamos o filósofo de sustentar suas conjecturas sobre essa mesma base, desde que ele não lhe atribua uma certeza superior àquela que pode nascer do número, da constância, da exatidão das observações?³¹¹

É possível criar uma base sobre a qual apoiar o desenvolvimento de pesquisas científicas, e mesmo não científicas, acerca do ser humano. Não refiro a pesquisas fisiológicas, como as da medicina, mas a pesquisas concernentes ao caráter e à individualidade humana, de grupos de indivíduos e mesmo de toda uma nação. Mill e Condorcet estavam convencidos disso. E Mill, particularmente, percebeu que há leis constantes, capazes de servir de fio condutor para tais investigações.

As leis com as quais se relacionam os pensamentos, os sentimentos e as ações humanas são, de acordo com Mill e os filósofos associacionistas, as *leis da mente*, das quais outras leis, mais empíricas e observáveis no decurso do processo histórico, são ou podem ser derivadas. A tarefa da ethologia é, enquanto *axiomata media* da psicologia ou filosofia da mente, estabelecer relações possíveis entre os dados obtidos a partir da observação do processo histórico e as leis da mente. Dito de outro modo, a tarefa da ethologia é demonstrar em que medida o comportamento de um indivíduo ou de uma coletividade, em dado momento histórico, dadas certas circunstâncias, pode ser explicado como uma consequência das leis da associação da mente, dos estímulos aos quais os indivíduos foram expostos. Não há dúvidas de que cada indivíduo reage de modo diferente de outrem aos diversos tipos de estímulo³¹². Se não conseguimos obter, como nas ciências da natureza, a estabilidade necessária para encontrar uma regularidade na sucessão dos processos e fenômenos inerentes à natureza humana, não é por isso que estejamos desautorizados de buscar uma lei diferente da estritamente natural e que sirva para ciências não exatas. É possível encontrar leis que expressem regularidades, tendências, generalizações, extraídas da observação cuidadosa de muitos indivíduos de um grupo qualquer, que nos permitam conhecer, prever e manipular, de algum modo e em algum grau, os processos e fenômenos da vida humana, assim como o fazemos, *mutatis mutandis*, em relação aos processos e fenômenos naturais. Foi

nesse sentido que Mill pôde falar de leis que seriam *generalizações aproximadas* dos processos e fenômenos humanos e sociais, tal como sugerido por Condorcet, mas que teriam, no âmbito das ciências morais, o estatuto de leis universais:

[...] quando quer que seja suficiente saber como a grande maioria da raça humana, ou de alguma nação ou classe de pessoas, pensará, sentirá e agirá, essas proposições são equivalentes a proposições naturais. Para os propósitos da ciência política e social, isso é suficiente. [...] uma generalização aproximada é, no que tange a investigações sociais, para a maior parte dos propósitos práticos, equivalente a uma generalização exata: aquilo que é apenas provável quando afirmado de seres humanos individuais indiscriminadamente selecionados, sendo certo quando afirmado do caráter e da conduta coletiva das massas³¹³.

Destarte, as leis com as quais temos que tratar ao investigarmos o ser humano e a formação de sua individualidade não têm a característica de serem universais em sentido estrito, como leis naturais, com as quais estão envolvidas as ciências da natureza, sendo antes leis muito gerais, que derivam das leis fundamentais da mente humana – as leis da associação.

As leis da mente ou leis da associação são, para Mill, as leis dos fenômenos mentais, dos diversos estados de consciência, dos pensamentos e sentimentos dos seres racionais. As ideias de Mill sobre a mente humana inserem-se na linha de pensamento da escola inglesa de psicologia associacionista (precursora do behaviorismo), à qual estão ligados filósofos como Locke, Hume e James Mill (pai de John Mill). Para eles, a mente humana, que é um fenômeno natural, está submetida a alguma ou algumas leis, que podem ser mais ou menos conhecidas. Para esses pensadores, as leis da mente têm que explicar a sucessão dos estados mentais, isto é, devem explicar como um pensamento, uma emoção, um desejo ou uma sensação são produzidos e sucedidos por outros na mente humana. Essa investigação não tem bases metafísicas, pois o corpo humano é considerado de modo adequado, isto é: como *um meio necessário* (num primeiro

momento) para o processo de produção e sucessão daqueles estados, cujas bases são, então, propriamente empíricas e fisiológicas. As seguintes palavras de Mill elucidam os princípios ou leis da filosofia associacionista da mente, ao mesmo tempo que a distinguem de qualquer modo metafísico de análise:

O que é a Mente, assim como o que é a Matéria, ou qualquer outra questão concernente a Coisas em si, como distintas de suas manifestações sensíveis, seria estranho aos propósitos deste tratado considerar. Aqui, como em toda a nossa investigação, devemos nos manter afastados de todas as especulações a respeito da natureza da mente, e devemos *entender por leis da mente aquelas dos fenômenos mentais; dos vários sentimentos ou estados de consciência dos seres sensíveis*. Esses [...] consistem em *Pensamentos, Emoções, Volações, e Sensações*; as últimas sendo tão verdadeiramente estados da Mente como as três primeiras. É comum, de fato, falar das sensações como estados do corpo, não da mente. Mas, essa é a confusão comum de dar um e o mesmo nome a um fenômeno e à causa imediata ou condições do fenômeno. O antecedente imediato de uma sensação é um *estado do corpo*, mas a sensação em si mesma é um *estado da mente*. Se a palavra mente significa alguma coisa, ela significa aquilo que sente. [...] *Os fenômenos da mente, então, são os vários sentimentos de nossa natureza, quer aqueles impropriamente chamados físicos, e aqueles peculiarmente designados de mentais: e por leis da mente entendo as leis de acordo com as quais aqueles sentimentos engendram um ao outro*³¹⁴.

O engendramento e a sucessão dos estados mentais são então processos tanto físicos como mentais. Na medida em que são físicas suas causas, seu estudo é *fisiológico*, isto é, investiga-se como o corpo é afetado ou estimulado e como, a partir disso, seguem-se dados estados mentais. Quando, por outro lado, a mente produz por si mesma, sem qualquer estímulo externo, estados mentais, então seu estudo é propriamente *psicológico*³¹⁵.

Independentemente da base que os estados mentais possam ter, todos eles estão submetidos a leis gerais e especiais da mente, uma vez que tenham sido produzidos. Nesse sentido, Mill pôde definir como objeto das investigações psicológicas o

estudo das “uniformidades de sucessão, as leis, sejam últimas ou derivadas, em conformidade com as quais um estado mental sucede outro, é causado por, ou, ao menos, acompanha outro”; e, dessas leis, “algumas são gerais, outras, mais especiais”³¹⁶. Vejamos em que consiste essa classificação das leis da mente.

A primeira das duas leis gerais da mente às quais Mill se refere estabelece que *qualquer estado mental pode, depois de ter sido produzido por qualquer causa, ser reproduzido posteriormente, sem o auxílio da causa que originou o primeiro estado*. A definição e a atuação dessa primeira lei geral da associação foram descritas e ilustradas por Mill, de modo bastante claro, nos seguintes termos:

Primeiro: sempre que um estado de consciência tenha sido excitado em nós, não importa por qual causa, um grau inferior do mesmo estado de consciência, um estado de consciência semelhante ao primeiro, mas inferior em intensidade, é capaz de ser reproduzido em nós, sem a presença da causa que o excitou primeiramente. Assim, se vimos ou tocamos um objeto alguma vez, nós podemos, posteriormente, pensar o objeto, ainda que ele esteja ausente de nossa visão ou do nosso toque. Se nos regozijamos ou entristecemos com algum evento, podemos pensar sobre, ou lembrar da nossa alegria ou tristeza passada, embora nenhum evento novo de natureza feliz ou dolorosa tenha tido lugar. Quando um poeta coloca junto uma figura mental de um objeto imaginário, um Castelo da Indolência, uma Una ou um Hamlet, ele pode posteriormente pensar sobre o objeto ideal que ele criou, sem qualquer ato novo de combinação intelectual. Essa lei é expressada dizendo, na linguagem de Hume, que toda impressão mental tem sua ideia³¹⁷.

Mill quer dizer com essa primeira lei geral da mente que, depois de experimentado dado estado mental ou impressão, criamos ideias sobre esses, isso é: nós os representamos para nós mesmos. A partir dessas ideias – que Mill chamou de *estados mentais secundários* – têm origem outras ideias. É sobre a ocorrência e a sucessão de tais estados secundários que versa a segunda lei geral da mente, que diz que “essas ideias, ou estados

mentais secundários, são excitadas por nossas impressões, ou por outras ideias, em conformidade com certas leis que são chamadas Leis da Associação”³¹⁸.

As leis da associação, por sua vez, compõem o grupo das leis *especiais* da mente. Essas leis, que derivam daquelas duas leis *gerais*, são, de acordo com Mill, estas três:

[...] a *primeira* é que ideias similares tendem a excitar uma à outra. A *segunda*, que quando duas impressões têm sido frequentemente experimentadas (ou mesmo pensadas) seja simultaneamente ou em sucessão imediata, então, quando quer que uma dessas impressões, ou a ideia dela, reaparece, ela tende a excitar a ideia da outra. A *terceira* lei diz que grande intensidade em cada uma ou em ambas as impressões equivale, no que diz respeito a torná-las excitáveis uma pela outra, a uma grande frequência de conjunções. Essas são as leis das ideias [...]”³¹⁹.

Eis, pois, como concebidas por Mill, a partir do que seus predecessores, os filósofos ou psicólogos associacionistas, pensaram, as cinco leis da mente humana, que tratam de todos os fenômenos mentais e de sua sucessão, quer sua origem sejam os estímulos externos recebidos pelo corpo, por meio das sensações, quer sua origem sejam os estímulos internos produzidos pela própria mente, que excita a si mesma por meio de ideias ou representações feitas a partir de estados mentais (ou impressões) previamente produzidos.

Mas, qual é a relação existente entre uma filosofia da mente constituída segundo essas leis e a ciência da ethologia?

A ethologia é, para Mill, a ciência dos princípios intermediários (*axiomata media*) da filosofia da mente ou psicologia. Mill remeteu esse aspecto de sua análise a Bacon, que destacou o papel dos axiomas ou princípios intermediários no processo de construção do conhecimento³²⁰. Partindo de uma distinção entre filosofia da mente e ethologia, Mill esclareceu o papel dessa última, que consiste em estabelecer conexões entre casos

particulares (combinações de circunstâncias) e as leis da mente, tornando possível demonstrar, dedutivamente, que aqueles casos derivam e podem ser entendidos à luz dessas leis.

[Os princípios da Ethologia são os *axiomas intermediários* da Ciência mental] Enquanto, por um lado, a *Psicologia* é completamente, ou principalmente, uma Ciência de observação e experimento, a *Ethologia*, como eu a concebi, é, como eu já observei, completamente dedutiva. A *primeira determina as leis simples da Mente em geral*, a outra, traça sua operação em combinações complexas de circunstâncias. A Ethologia está para a Psicologia em uma relação muito similar àquela em que os vários ramos da filosofia natural estão para a mecânica. Os princípios da Ethologia são, propriamente, os princípios intermediários, os *axiomas intermediários* (como Bacon teria dito) da ciência da mente: distintos, por um lado, das *leis empíricas resultantes da simples observação*, e, por outro lado, das *altas generalizações*³²¹.

Dedicada a encontrar axiomas intermediários, a ethologia deve, para atingir esse fim, estabelecer conexões entre as leis universais da mente e as externalizações dessas nos inúmeros casos concretos encontrados no mundo. Em outras palavras, a ethologia deve demonstrar que os diversos tipos de caracteres e de condutas dos indivíduos ou de grupos de indivíduos podem ser explicados à luz do estudo da mente humana; e, além disso, que dadas circunstâncias podem exercer (e exercem, de fato), na formação do caráter e no engendramento dos pensamentos, sentimentos e ações humanas, uma influência que pode ser compreendida e estimada. As conexões ethológicas devem ser estabelecidas a partir dos casos concretos – parte-se da investigação acerca de indivíduos ou grupos de indivíduos, inseridos em contextos históricos específicos, e de seus pensamentos, sentimentos e condutas, nas inúmeras situações possíveis, consideradas as mais diversas circunstâncias –, dos quais, por meio de sua observação, derivam-se leis empíricas de caráter muito geral (que Bacon chamou de axiomas menores), que expressam, por exemplo, tendências e frequências, pois, para

Mill, as ações humanas estão, de algum modo, submetidas à lei da causalidade.

A tese de que leis causais determinam, em alguma medida, as ações humanas, não deve ser entendida em um sentido *determinista*. Se dissermos que há algo como a liberdade, isso implica pensarmos que uma parte da nossa existência não esteja submetida a nenhuma outra instância determinante que não seja nossa própria vontade. E mesmo nossa vontade, que projeta os fins que objetivamos alcançar, muitas vezes não é suficiente para fazer com que os meios que escolhemos para alcançar aqueles fins efetivamente nos conduzam até eles. Isso se deve ao fato de que agentes externos ao próprio indivíduo que deseja algo podem contribuir, às vezes decisivamente, para o atingimento ou não dos fins por ele visados. Quantos planos frustrados já tivemos e quantos ainda haveremos de ter! Com quantas alegrias inesperadas e encontros aleatórios surpreendentes a vida nos regala! Aristóteles disse, com razão, referindo-se aos agentes externos que interferem, positiva ou negativamente, no atingimento dos fins pretendidos pela vontade humana, que “[...] a roda da fortuna se mantém girando por completo, relativamente à experiência do indivíduo [humano]”³²². Em si mesmas, a vontade humana, especificamente, e a razão, de modo mais amplo, são causas eficientes; isso quer dizer que elas são *determinantes* no que concerne à conduta humana; mas a sua força eficiente (se é que posso expressar-me assim) está, indubitavelmente, submetida a forças ainda maiores – as da *fortuna*, por exemplo³²³. Essas são, portanto, instâncias causais com as quais a vida humana está necessariamente envolvida, ainda que esperneemos para dizer o contrário. Mas, quando falo aqui que as ações humanas são regidas pela necessidade, é apenas à causalidade da razão e da vontade que refiro, uma vez que temos algum poder sobre elas e as consequências que derivam de seus usos.

Sustentar a tese de que as ações humanas são regidas pela necessidade não implica dizer que elas serão sempre meras consequências inevitáveis da atuação de causas externas a nós. Não compartilho da perspectiva de que somos ou podemos ser, total ou parcialmente, predestinados ou algo assim, e Mill também não concordava com ela, pois não era isso que ele queria dizer ao falar da necessidade das ações humanas. Ele enfatizou sua discordância com aquela perspectiva ao dizer o seguinte:

A questão sobre se a lei da causalidade se aplica, no mesmo sentido estrito, às ações humanas e a outros fenômenos, é a célebre controvérsia relativa à liberdade da vontade: que, pelo menos desde o tempo de Pelágio, tem dividido ambos, o mundo filosófico e o religioso. A opinião afirmativa é comumente chamada de doutrina da Necessidade, que afirma que as volições e ações humanas são necessárias e inevitáveis. A negativa sustenta que a vontade não é determinada, como outros fenômenos, por antecedentes, mas determina a si mesma; que nossas volições não são, propriamente falando, os efeitos de causas, ou no mínimo não têm causas às quais elas uniformemente e implicitamente obedecem. Eu já tornei suficientemente aparente que *a primeira dessas opiniões é aquela que eu considero verdadeira; mas os termos enganosos com os quais ela é geralmente expressada, e a maneira indistinta pela qual ela é usualmente apreendida, têm obstruído sua recepção e pervertido sua influência, quando recebida*. A teoria metafísica do livre arbítrio, como sustentada por filósofos, [...] foi inventada porque a suposta alternativa de admitir que as ações humanas sejam necessárias foi condenada como inconsistente com a consciência instintiva de qualquer indivíduo, assim como humilhante para o orgulho e mesmo degradante para a natureza moral do homem³²⁴.

Ora, o que Mill queria dizer, ao mencionar a *necessidade das ações humanas*, não era outra coisa senão que dadas determinadas circunstâncias, e dado o conhecimento que tenhamos da *mente*, do *caráter* e das *disposições* dos indivíduos, poderíamos *prever*, *de modo muito geral*, a *conduta* desses.

Corretamente concebida, a doutrina chamada de Necessidade Filosófica é simplesmente isto: que, dados os motivos que estão presentes na mente de um indivíduo, e dado, de igual modo, o caráter e a disposição do indivíduo, a maneira pela qual ele agirá pode ser infalivelmente inferida: que, se conhecêssemos a pessoa completamente, e se conhecêssemos todos os estímulos que estão agindo sobre ela, nós poderíamos prever sua conduta com tanta certeza quanto a que temos ao prever qualquer evento físico. Essa proposição eu considero ser uma mera interpretação da experiência universal, uma afirmação em palavras daquilo de que cada um está internamente convencido. Ninguém que acredite que conhece completamente as circunstâncias de qualquer caso, e os caracteres das diferentes pessoas envolvidas, hesitaria de prever como todos eles agiriam. Qualquer grau de dúvida que ele possa de fato sentir, surge da incerteza de se ele realmente conhece as circunstâncias, ou o caráter de uma ou outra das pessoas, com o grau de exatidão requerido: mas não por pensar que se ele de fato soubesse essas coisas haveria alguma incerteza sobre qual conduta seria. Nem essa completa segurança conflita, o mínimo que seja, com o que é chamado nosso sentimento de liberdade³²⁵.

Certamente, é uma experiência universal a de que podemos conhecer e, a partir disso, prever como nós mesmos (ou outrem) agiríamos em determinadas situações. Tivemos inúmeras oportunidades, e continuaremos a tê-las ao longo de nossa existência, para aprendermos sobre nós mesmos (ou sobre outrem) e sobre nossas condutas, sentimentos e pensamentos, que são moldados por nossa mente, nosso caráter e nossas disposições; podemos, inclusive, traçar frequências, encontrar regularidades a partir das experiências que tivemos, quando nos voltamos para contemplar o caminho que já percorremos ou o caminho percorrido pela humanidade. Como mencionei em outros momentos, para Mill, a capacidade racional humana consiste, além de outras características, na capacidade de correção de erros teóricos e práticos, e essa capacidade também é desenvolvida, *aprendida* com a experiência de vida que adquirimos. A nossa própria história e a história da humanidade, em última instância, estão repletas de momentos que são fontes

valiosas de observações e de aprendizado sobre nossa própria natureza e a natureza humana em geral. Esse material empírico (os casos particulares ou concretos observados) precisa ser tratado, lapidado, de modo que possamos dele apreender alguns dados, da consideração dos quais podemos extrair leis empíricas (ou axiomas menores). Mill considera, com razão, que tais leis podem ser encontradas na história e na estatística, cujos objetos de estudo são precisamente os casos concretos.

[...] na maioria das ciências dedutivas, e entre as demais, na *Ethologia* mesma, que é a fundação imediata da *Ciência Social*, um trabalho preliminar de preparação é realizado sobre os fatos observados, para adequá-los para serem rápida e acuradamente comparados (algumas vezes mesmo para serem absolutamente comparados) com as conclusões da teoria. Esse tratamento preparatório consiste em encontrar proposições gerais que expressem concisamente o que é comum a grandes classes de fatos observados: e essas são chamadas de leis empíricas dos fenômenos. Nós temos, portanto, que inquirir se qualquer processo preparatório similar pode ser realizado sobre os fatos da ciência social; se há algumas leis empíricas na história ou na estatística³²⁶.

Não adianta apenas discutir questões teóricas; são necessários exemplos que ilustrem como podemos efetivamente chegar àquelas leis empíricas, partindo dos casos particulares observados, elevando-nos aos poucos até os axiomas menores e, depois, aos intermediários, que poderão nos conduzir, por fim, às leis mais gerais da mente humana. Sendo a história da humanidade uma fonte praticamente inesgotável de instâncias observáveis, Mill ilustrou como chegar àquelas leis observando o próprio processo histórico³²⁷. Na sequência do trecho que acabei de citar, assim como em outro lugar do mesmo livro do *Sistema da Lógica*, Mill formulou alguns exemplos muito precisos de como encontrar axiomas menores a partir da observação e da análise histórico-estatística. Vejamos um primeiro exemplo:

Na estatística, é evidente que leis empíricas podem, às vezes, ser traçadas; e o traçá-las forma uma parte importante daquele sistema de observação indireta sobre o qual nós devemos, geralmente, confiar, para a informação da Ciência Dedutiva [isto é: a Ethologia]. [...] Um exemplo em questão é proporcionado por um jornal que está à minha frente. Uma afirmação foi fornecida por um dos administradores oficiais de falências, mostrando, entre as várias falências que foram seu dever investigar, em quantos casos as perdas foram causadas por má conduta de diferentes tipos, e em quantos por infortúnios inevitáveis. O resultado foi que o número de falhas causadas por má conduta grandemente preponderou sobre aqueles derivados de todas as outras causas. Nada senão experiência específica poderia nos ter dado suficiente fundamento para uma conclusão desse teor. Coletar, portanto, tais leis empíricas (que nunca são mais do que generalizações aproximadas) a partir da observação direta, é uma parte importante do processo de investigação sociológica³²⁸.

Um segundo exemplo, apresentado no capítulo XI do Livro VI do *Sistema da Lógica*, é muito mais esclarecedor e detalhado do que o primeiro, e, ao mesmo tempo, é também mais geral, pois abre um horizonte muito vasto de possíveis investigações ethológicas. Não encontro melhor maneira de tentar elucidar o ponto que ora discuto – como obter leis empíricas a partir da observação direta dos dados históricos – do que citando completamente o trecho em que Mill ilustra definitivamente a obtenção dessas leis em vários âmbitos da vida social.

Os fatos da estatística, uma vez que foram feitos um assunto de cuidadosa recordação e estudo, têm rendido conclusões, algumas das quais têm sido surpreendentes para pessoas não acostumadas a considerar ações morais como sujeitas a leis uniformes. Os eventos mesmos que, em sua própria natureza, aparecem mais caprichosos e incertos, e que em qualquer caso individual nenhum grau atingível de conhecimento nos habilitaria a prever, ocorrem, quando números consideráveis são tomados, com um grau de regularidade próximo do matemático. Qual ato há que todos considerariam como mais completamente dependente do caráter individual, e do livre arbítrio individual, do que aquele de assassinar um semelhante? Porém, em qualquer país grande, o número de assassinatos, em proporção à população, varia (foi constatado)

muito pouco de um ano para o outro, e em suas variações nunca desvia grandemente de uma certa média. O que é ainda mais notável, há uma aproximação similar à constância na proporção desses assassinios anualmente cometidos com cada tipo particular de instrumento. Há uma aproximação parecida, de um ano para outro, no número comparativo de nascimentos legítimos e ilegítimos. O mesmo é verdadeiro em relação aos suicídios, acidentes e todos os outros fenômenos sociais dos quais o registro é suficientemente perfeito; um dos exemplos curiosamente mais ilustrativos sendo o fato, afirmado pelos registradores dos correios de Londres e de Paris, de que o número de cartas postadas que os remetentes esqueceram de endereçar é aproximadamente o mesmo, em proporção ao total de cartas postadas, em um ano e no outro. “Ano após ano”, diz o Senhor Buckle, “a mesma proporção de escritores de carta esquece esse simples ato; de modo que para cada período sucessivo nós podemos de fato prever o número de pessoas cuja memória falhará no que tange a essa insignificante e, como pode parecer, acidental ocorrência”. Esse grau singular de regularidade em massa, combinado com o extremo da irregularidade dos casos compondo a massa, é uma apropriada verificação à posteriori da lei da causação em sua aplicação à conduta humana. Assumindo a verdade dessa lei, cada ação humana, cada assassinato, por exemplo, é o resultado concorrente de dois conjuntos de causas. Por um lado, as circunstâncias gerais do país e de seus habitantes; a influência moral, educacional, econômica e outras operando no povo como um todo, e constituindo o que nós chamamos de estado de civilização. Por outro lado, a grande variedade de influências especiais para o indivíduo: seu temperamento, e outras peculiaridades de organização, seu parentesco, seus associados habituais, tentações, e assim por diante. Se nós agora considerarmos o todo das instâncias que ocorrem dentro de um campo suficientemente vasto para exaurir todas as combinações dessas influências especiais, ou, em outras palavras, para eliminar o acaso; e se todas essas instâncias têm ocorrido dentro de limites tão estreitos de tempo, de modo que nenhuma alteração material possa ter tomado lugar nas influências gerais constituintes do estado de civilização do país; nós podemos estar seguros de que, se as ações humanas são governadas por leis invariáveis, o resultado agregado será alguma coisa como uma quantidade constante. O número de assassinatos cometidos dentro desse espaço e tempo sendo, em parte, o efeito de causas gerais que não variaram, e, em parte, de causas parciais, cuja totalidade das variações foram incluídas, será, falando praticamente, invariável³²⁹.

Penso que esses exemplos sejam suficientemente claros para demonstrar que é de fato possível, a partir da observação histórica e do recurso à estatística, obter as leis empíricas necessárias para a ciência da ethologia, seja para investigarmos o caráter de um indivíduo (a ethologia propriamente dita), seja o de toda uma nação ou de um período histórico (ethologia política). É necessário, agora, deter-me em um ponto importante que ressalta desse longo trecho citado, que é o de que *toda ação humana é produto tanto do estado de civilização do país em que o agente vive, como de seu modo próprio de reagir a diferentes estímulos*. Isso quer dizer que todas as ações humanas são efeitos da atuação combinada de causas externas e internas, que provêm tanto do ambiente natural/social no qual estamos inseridos, como de cada um de nós (do nosso “mundo interior”, por assim dizer), que, autonomamente, governamos a nós mesmos segundo nossa própria vontade.

No que tange às causas internas das ações humanas, devido à experiência universal e direta que temos de sua eficiência, não é preciso que me estenda muito, sendo suficiente apenas assinalar que é notório que cada indivíduo reage de modo diferente de outrem aos diversos estímulos e situações (assinalação que já fiz em outros momentos). Foi desse âmbito da individualidade humana que Aristóteles tratou, ao falar da *mediania relativa a nós*³³⁰.

Quanto às causas externas das ações, Mill vinculou-as ao conceito de *estado de civilização ou de sociedade*. Esse conceito faz parte da *ciência geral da sociedade*, que é distinta das *investigações sociológicas especiais*. Ao passo que essas últimas investigam como alguns efeitos podem ocorrer, resultando da atuação de dadas causas e pressuposto dado conjunto de circunstâncias, a ciência geral da sociedade estuda as leis que determinam a produção de processos e fenômenos sociais, partindo de um conjunto de circunstâncias existentes (o que quer dizer que,

em última instância, a ciência geral investiga a produção de estados de sociedade).

Há dois tipos de investigação sociológica. No primeiro tipo, a questão proposta é, *que efeito seguirá de uma dada causa, certa condição geral de circunstâncias sociais sendo pressuposta*. [...] Mas, há também uma segunda investigação, nomeadamente, *quais são as leis que determinam aquelas circunstâncias gerais mesmas*. Nessa última, a questão é, não qual será o efeito de uma dada causa em um certo estado de sociedade, mas *quais as causas que produzem, e os fenômenos que caracterizam, Estados de Sociedade*, pelos quais as conclusões do outro e mais especial tipo de investigação devem ser limitadas e controladas³³¹.

Os estudos especiais vão das causas aos efeitos, e, de modo inverso, a ciência geral vai dos efeitos às causas dos fenômenos investigados. Posto isso, os primeiros requerem então uma perspectiva dedutiva de análise, enquanto a segunda requer uma indutiva. O uso de métodos indutivos e dedutivos para o estudo do ser humano e da vida em sociedade realça a distinção entre as tendências filosóficas de Mill e de Humboldt, que analisei em outro momento. Não é possível tratar corretamente de processos e fenômenos da natureza humana tentando entendê-los e explicá-los à luz de princípios de maior generalização construídos *a priori*; isso equivaleria a tentarmos *conter* a realidade dentro de limites puramente teórico-conceituais, o que é um absurdo – pois como poderíamos esgotar a realidade dentro de tais limites? Para estudar o tipo de objeto em questão aqui – a individualidade humana e seu desenvolvimento –, é necessário partir dos próprios seres humanos (não da *ideia* de ser humano), observá-los, tentar encontrar, nas relações que eles estabelecem consigo mesmos, com outrem e com o mundo, repetições, padrões, tendências, e à medida que as encontrarmos, extrair leis empíricas, que servirão como material para a investigação *ethológica*. Cabe, pois, aos estudos mais gerais sobre a sociedade, seus processos e seus fenômenos, examinar em que medida as muitas áreas da vida social (tais como a educação, a política,

os costumes, as leis, a indústria, a religião, a moral etc.) podem ser desenvolvidas, qual é seu estado atual, qual foi seu estado pretérito, e qual seria seu estado futuro, dadas as atuações de tais ou tais causas. Os principais fenômenos sociais, e o nível de desenvolvimento em que eles se encontram, constituem aquilo que Mill chamou de *estado de civilização* ou de *sociedade*.

O que é chamado de um estado de sociedade é o estado simultâneo de todos os maiores fatos ou fenômenos sociais. Esses são, o grau do conhecimento e da cultura intelectual e moral existente em uma comunidade e em cada uma de suas classes; o estado da indústria, da riqueza e sua distribuição; as ocupações habituais da comunidade; sua divisão em classes, e a relação dessas classes umas com as outras; as crenças comuns que elas têm sobre todos os assuntos mais importantes para a humanidade, e o grau de segurança com o qual essas crenças são sustentadas; seus gostos, e o caráter e grau do seu desenvolvimento estético; sua forma de governo, e as mais importantes de suas leis e costumes. A condição de todas essas coisas, e de muitas outras que prontamente sugeririam a si mesmas, constitui o estado de sociedade ou o estado de civilização em qualquer dado período³³².

A partir dessas citações acerca do estado de sociedade, chamo a atenção do leitor para este ponto: a existência e a manutenção de todas as instâncias contidas num estado de civilização, tais como as que Mill elencou, são da alçada da *política*, estão dentro das esferas de ação do Estado, em maior ou menor medida. O Estado, por meio de seus governantes e legisladores, cuida (bem ou mal) da educação de seus membros; promove ou prejudica o desenvolvimento da indústria; reparte, de modo mais ou menos justo, a riqueza nacional; incentiva, precária ou intensamente, as manifestações culturais; estabelece as leis que disciplinam a existência de cada um de seus membros, e que representam, em maior ou menor grau, os interesses dos mesmos etc. Decorre disso tudo que se, como Mill destacou, o estado de civilização é um dos conjuntos de causas que determinam todas as ações humanas (sendo o outro,

como vimos, composto de causas internas), então temos aqui uma demonstração adicional do papel fundamental do Estado no processo de desenvolvimento da individualidade dos seus cidadãos, pois, como já sabemos, é certo que o Estado tem grande interesse pela conduta deles; demonstra-se, enfim, por que o Estado deve implementar políticas de bem-estar positivo, que visem não somente produzir a maior felicidade global possível da comunidade, como também fomentar o cultivo da individualidade dos cidadãos. A estatística, por exemplo, pode uma vez mais contribuir (uma vez que reflita, de fato, os fatos, isto é, desde que os fatos analisados não sejam manipulados para projetar tal ou tal leitura da realidade) para termos uma noção do maior ou menor cuidado de um Estado com os serviços que ele oferece para seus membros (serviços que podem interferir diretamente na conduta desses): pense-se no chamado índice de desenvolvimento humano (IDH), ou na *expectativa de vida*, ou na *renda per capita*, ou em indicadores de desempenho educacional como o ENADE, dentre muitos outros indicadores, que visam retratar como dado ou dados aspectos do estado de civilização de um país se encontram.

Com efeito, os fatos ou fenômenos sociais que contribuem para a formação de um dado estado de civilização estão todos em estreita ligação, incidindo direta ou indiretamente uns sobre os outros; assim como os diferentes órgãos e as diferentes partes do corpo humano estão interligados, o mesmo ocorre com o corpo do ser humano artificial que é o Estado, e da boa relação entre suas partes, do adequado funcionamento de cada uma delas, depende a saúde do corpo político como um todo. Esse é o sentido que reveste as seguintes palavras de Mill:

Quando estados de sociedade, e as causas que os produzem, são mencionados como um tópico da ciência, está implicado que existe uma correlação natural entre esses diferentes elementos; que nem toda variedade de combinação dos fatos sociais gerais é possível, mas apenas certas combinações; que, em resumo, há Uniformidades de Coexistência entre os estados

dos vários fenômenos sociais. E essa é a verdade; como é, de fato, uma consequência necessária da influência exercida por cada um daqueles fenômenos sobre todos os demais. É um fato implicado no *consenso* das várias partes do corpo social. *Estados de sociedade são como diferentes constituições ou diferentes épocas na estrutura física; eles são condições não de um ou de alguns órgãos ou funções, mas de todo o organismo.* Em conformidade com isso, a informação que nós possuímos concernente a eras passadas, e concernentes aos vários estados de sociedade que agora existem em diferentes regiões da terra, exibem, de fato, quando devidamente analisados, uniformidades. Verifica-se que quando uma das características da sociedade está em um estado particular, um estado de muitas outras características, mais ou menos precisamente determinado, sempre ou geralmente coexiste com ele³³³.

Decorre claramente do raciocínio desenvolvido por Mill no trecho citado que se algum aspecto do estado de civilização de uma sociedade está muito mal, ele pode arrastar consigo, prejudicar também outros aspectos; ou, antes, pode ser ele mesmo o resultado do mal desenvolvimento de algum outro aspecto ou conjunto de aspectos. Destarte, e exemplificando: quando a educação pública oferecida a um grupo de indivíduos for muito precária, seu desenvolvimento intelectual (digamos, o hábito de pensar sobre as coisas) e moral (o hábito de julgar as ações humanas) podem ser sobremaneira afetados, gerando várias espécies de consequências, inclusive para outras áreas além da educação, tais como a política – pois esses indivíduos tenderão a escolher mal seus governantes e legisladores –, a econômica – pois, devido à limitada formação educacional da maior parte de seus membros, o Estado teria que importar mão de obra qualificada, para poder construir aquilo que seus cidadãos não conseguiriam construir sozinhos – ou mesmo para sua relação direta com a natureza – pois não pensamos que aos indivíduos que destroem, sem qualquer escrúpulo, o meio natural/social em que vivem (seja descartando lixo em locais inapropriados, seja despejando resíduos sem tratamento adequado diretamente em rios e mares, seja lançando

quantidades enormes de gases poluentes na atmosfera) tenha faltado outra coisa que não tenha sido, sobretudo, uma boa educação³³⁴, que deveria ter-lhes ensinado o devido valor que há em cuidar bem de sua própria casa (no caso, a “casa” seria tanto a comunidade política na qual estamos inseridos como também o próprio planeta Terra). Os cativos/habitantes do cavernoso mundo subterrâneo de Platão ilustram bem a situação em que se encontram os seres humanos quando não se dedica a devida atenção à educação, ou mesmo, e ainda pior, quando ela é deliberadamente abandonada³³⁵. Assim, um cenário como o que delineei aqui (em que o progresso do estado de civilização da sociedade é bastante dificultado pela má administração das coisas públicas pelos governantes e legisladores) em nada corresponde ao que, para Mill, seria o objetivo da política prática.

O objetivo da política prática é envolver qualquer sociedade com o maior número possível de circunstâncias cujas tendências são benéficas, e remover ou neutralizar, na medida do possível, aquelas cujas tendências são danosas. Um conhecimento das tendências apenas, embora sem o poder de prever acuradamente seu resultado conjunto, nos dá, em considerável medida, esse poder³³⁶.

Farei agora como que um resumo e uma conclusão de tudo o que eu disse acerca da ethologia. Toda ação humana está submetida a dois grupos de causas: por um lado, há causas internas, pois nós mesmos somos causas eficientes de todas as ações que praticarmos voluntariamente³³⁷, sendo nossas ações uma projeção do nosso caráter, da nossa individualidade e das nossas disposições no mundo; há também, por outro lado, causas externas, que podem ser tanto pensadas em termos de *fortuna* ou *sorte* (ponto que não me interessa discutir aqui), como em termos de *estado de civilização*, pois é certo que há uma instância além de nós mesmos que pode interferir de modo absoluto em nossas ações³³⁸, sendo igualmente certo que o conjunto de todos os grandes fatos e fenômenos da sociedade também interfira, embora não de modo absoluto e da mesma maneira.

Nosso caráter é formado de acordo com nossos hábitos, de acordo com aquilo que fazemos cotidianamente³³⁹. Se o fim de todas as ações humanas é, como penso que de fato o seja, o prazer ou a felicidade, isso quer dizer que cultivamos em geral hábitos que consideramos prazerosos ou que nos conduzam a situações prazerosas (dentre os quais os hábitos envolvidos no cultivo de nossas faculdades superiores são, certamente, também prazerosos). Então, se o prazer e a dor são, como vimos antes, estados mentais; se o corpo e a mente são afetados por múltiplos estímulos; se o estado de civilização de nossa sociedade é uma fonte permanente de emanção de estímulos, bem como outros indivíduos também o são; e se a mente, enquanto aquilo que sente os diversos estímulos, ou, de modo mais específico, enquanto razão humana, é uma causa eficiente de nossas ações, decorre de tudo isso que a produção de estímulos positivos, que possam fomentar a felicidade ou sua busca e o desenvolvimento da individualidade humana, deve ser ininterrupta, quer no que diz respeito ao Estado como produtor desses estímulos (esse, aliás, o escopo da política prática), quer no que diz respeito a cada um de nós.

Todos os estados mentais (primários e secundários) são regidos pelas cinco leis da mente. Os estímulos que excitam a mente são ou podem ser posteriormente representados por meio de ideias. Esses estados mentais secundários (ideias) reproduzem, com menos intensidade, os mesmos efeitos dos estados mentais primários, dos quais derivaram. Nós mesmos podemos, então, reproduzir deliberadamente tais ou tais efeitos em nossa mente, assim como esses efeitos podem ser estimulados a partir do mundo externo, a partir, por exemplo, de instâncias como a educação e a arte, componentes de um estado de civilização. Sendo a mente uma causa eficiente, nossos pensamentos, sentimentos e ações são seus efeitos. É, pois, da mais alta ordem de relevância escolhermos com cuidado os estímulos aos quais nos exporemos ou emanaremos para

outrem, assim como é igualmente importante que o Estado cuide bem dos estímulos que ele mesmo pode e deve emanar para seus cidadãos³⁴⁰. Se lembrarmos aqui da perspectiva de Aristóteles de que o cuidado maior da política deve ser com a formação de um caráter nacional³⁴¹, então torna-se ainda mais claro o papel a ser desempenhado pelo Estado como fonte de estímulos positivos.

Tais estímulos, à medida que são buscados nas mais variadas situações e circunstâncias que compõem a existência humana, vão ao mesmo tempo moldando em cada um de nós certo tipo de caráter, um modo próprio nosso de ser no mundo. Daí a relevância, salientada por Mill, de um ambiente em que estejam presentes circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento da individualidade e da felicidade. A criação dessas circunstâncias é, em grande medida, ao mesmo tempo um dever e uma tarefa do Estado, pois é no Estado que o ser humano existe efetiva e politicamente. O bem-estar positivo não quer dizer outra coisa que não seja isso: cabe ao Estado, dentre tantas outras coisas, estimular o desenvolvimento livre e multifacetado de seus membros, assim como sua felicidade. Pois, como Mill afirmou, com razão, não há coisa alguma que tenha acontecido com um indivíduo em sua existência que não tenha contribuído, diretamente ou não, para o modo por meio do qual são engendrados seus pensamentos, sentimentos e ações, ou, o que dá no mesmo: seu modo de ser no mundo (*ethos*).

[...] as impressões e ações dos seres humanos não são apenas o resultado de suas presentes circunstâncias, mas o resultado conjunto daquelas circunstâncias e do caráter dos indivíduos: e as atividades que determinam o caráter humano são tão numerosas e diversificadas, (nada que tenha acontecido a uma pessoa durante sua vida não tendo sua porção de influência) que, no agregado, elas nunca são, em dois casos quaisquer, exatamente similares³⁴².

A história e a estatística, por exemplo, podem auxiliar-nos a entender como grupos de indivíduos reagiram (ou como nós mesmos reagimos), em determinado contexto histórico, dadas determinadas circunstâncias, a determinados estímulos. Assim, dentre os estímulos que conduziram a maior parte dos revolucionários franceses, no final da década de 1780, ao terror de sua revolução, certamente estavam os que decorriam das condições de vida miseráveis do povo francês, que era forçado a sustentar a vida de abastança e desperdício de uma nobreza corrupta. Essa constatação ganha ainda mais força quando outros eventos históricos similares vêm reforçá-la, de modo que, ao final, podemos chegar à tese de que onde quer que os membros de uma nação suportem governos que lhes fazem sofrer (como quer que possamos conceber esse sofrimento), há uma grande possibilidade de haver revoluções, maiores ou menores em sua extensão e resultados, ou mesmo o aumento de fatos sociais específicos, como o da sonegação fiscal e o de furtos e roubos. Teses como essa são propriamente leis empíricas ou axiomas menores.

Uma Lei Empírica [...] é uma uniformidade, seja de sucessão seja de coexistência, que é verdadeira para todas as instâncias dentro dos nossos limites de observação, mas não é de uma natureza tal que nos permita alguma segurança sobre sua validade além desses limites; seja porque o conseqüente não seja realmente o efeito do antecedente, mas forma antes uma parte junto com ele em uma cadeia de efeitos, fluindo de causas anteriores ainda não verificadas; ou porque há espaço para crer que a sequência (embora um caso de causação) é resolúvel em sequências simples, e, dependendo, portanto, da concorrência de muitas agências naturais, está exposta a uma multidão desconhecida de possibilidades de agências contrárias. Em outras palavras, uma lei empírica é uma generalização, sobre a qual, não satisfeitos por considerá-la verdadeira, estamos obrigados a perguntar, por que ela é verdadeira?, sabendo que sua verdade não é absoluta, mas dependente de algumas condições mais gerais, e que só podemos confiar nela na medida que há fundamento para estarmos seguros de que aquelas condições serão realizadas³⁴³.

Uma vez que tenhamos obtido uma lei empírica, resta-nos ascender aos axiomas intermediários (isso é, às leis mais universais, com as quais versa a ethologia), utilizando o *método dedutivo inverso*, e demonstrar em que medida a realidade apreendida pela lei empírica pode ser explicada à luz das leis da mente humana.

As verdades realmente científicas, então, não são essas leis empíricas, mas as leis causais que as explicam. As leis empíricas daqueles fenômenos que dependem de causas conhecidas, e dos quais uma teoria geral pode ser, portanto, construída, não têm, qualquer que possa ser seu valor na prática, função alguma na ciência que não seja a de verificação das conclusões da teoria. Esse deve ser ainda mais o caso quando a maioria das leis empíricas corresponde, mesmo dentro dos limites da observação, apenas a generalizações aproximadas³⁴⁴.

Para ilustrar o funcionamento da ciência da ethologia, retomemos o exemplo mencionado anteriormente: considere-mos a tese de que onde quer que haja um povo sofrendo por causa de seu governo haverá sempre a possibilidade de uma revolução política. Essa revolução representaria a tentativa dos que nela estão envolvidos de viver sob uma atmosfera política que eles julgam melhor para si mesmos, por considerarem a vigente problemática. Para chegar a pensar em algo melhor, os revolucionários têm, primeiramente, que saber *o quê é* melhor e *por que* o é. Supondo que eles tenham experimentado, em algum momento e em algum grau (por meio, por exemplo, de viagens a outros países), ou conheceram de algum outro modo (lendo um livro, por exemplo) um conjunto de circunstâncias políticas que eles consideraram melhor do que o existente em seu país, não é de se espantar se chegarem de fato a instalar um tal sistema, mas de congratulá-los e de celebrar pela existência de seres humanos que ainda têm grande estima pela liberdade e pela dignidade humanas, a ponto de lutarem por elas, tornando-se exemplos para nós. É porque seus pensamentos, seus sentimentos e suas ações são, em parte, o produto das circunstâncias

produzidas pelo seu governo (ou, em outras palavras: são, em parte, produtos do estado de civilização de sua sociedade), contra o qual dirigem seu ódio, que os revolucionários deste exemplo buscaram um *optimum* de circunstâncias favoráveis à sua existência. Sendo assim, se a mente humana não é outra coisa senão *aquilo que sente*, então é óbvio que *queremos sentir* tudo aquilo que um bom governo deve ser capaz de fazer por nós, assim como queremos sentir, em geral, tudo aquilo que julgamos ser bom para nós mesmos, pois temos ideias relativas à sua bondade ou à sua apazibilidade.

Estou consciente do caráter bastante especulativo dessas considerações, dada a inexistência de pesquisas ethológicas. Mas estou consciente, além disso, de que uma ciência como a ethologia, apenas esboçada por Mill (e de modo algum por mim desenvolvida aqui), não somente é possível, como pode ainda nos oferecer informações valiosas para implementarmos em nossas vidas e em nossas sociedades tudo o que porventura consideremos bom, bem como livrá-las de tudo o que consideramos mal.

[...] o grande problema da Ethologia é deduzir os princípios intermediários necessários das leis gerais da Psicologia. O assunto a ser estudado é a origem e as fontes de todas aquelas qualidades dos seres humanos que são interessantes para nós, seja como fatos a serem produzidos, a serem evitados, ou meramente a serem entendidos: e seu objeto é determinar, partindo das leis gerais da mente, combinadas com a posição geral da nossa espécie no universo, qual combinação atual ou possível de circunstâncias são capazes de promover ou de prevenir a produção daquelas qualidades. [...] E quando a Ethologia estiver assim preparada, a educação prática será a mera transformação daqueles princípios em um sistema de preceitos paralelo, e a adaptação desses à soma total das circunstâncias individuais que existem em cada caso particular. [...] a inferência dada pela teoria ao tipo de caráter que seria formado por quaisquer circunstâncias dadas, deve ser testada pela experiência específica daquelas circunstâncias sempre que possível; e as conclusões da ciência como um todo devem passar por uma perpétua verificação

e correção pelas observações gerais proporcionadas pela experiência comum concernente à natureza humana em nossa época, e pela história, no que tange a eras passadas. Não podemos confiar nas conclusões da teoria, a menos que confirmadas pela observação; nem naquelas da observação, a menos que possam ser afiliadas à teoria, deduzindo-as das *leis da natureza humana* e de uma análise detida das circunstâncias da situação particular. É o acordo desses dois tipos de evidências separadamente consideradas – a consiliência do raciocínio *a priori* e experiência específica – que forma a única base suficiente para os princípios de qualquer ciência tão “imersa na matéria”, lidando com tão complexos e concretos fenômenos, como a Ethologia³⁴⁵.

Tudo o que foi dito neste subcapítulo se harmoniza com o tipo de desenvolvimento da individualidade humana que analiso e proponho aqui, tendo como fundamento a filosofia utilitarista de Mill. Penso que não há dúvidas quanto a esse desenvolvimento ter uma relação muito íntima com as investigações ethológicas, que merecem ser desenvolvidas e aprofundadas, culminando com o estabelecimento definitivo da ciência da ethologia no rol das ciências humanas. No próximo e último capítulo, discorrerei sobre o desenvolvimento da individualidade humana, considerando tudo o que aqui foi dito.

5 Do desenvolvimento da individualidade

Depois de considerados os limites da ação do Estado, seu papel fundamental no processo de desenvolvimento da individualidade e a ciência da ethologia (que deve servir como auxiliar ao Estado e aos indivíduos nesse processo), resta-me neste capítulo tratar desse desenvolvimento em si, exemplificando como o Estado e os indivíduos nele podem tomar parte. Essa discussão requer considerações bem práticas, posto que trate das ações e políticas do Estado cujos efeitos recaem sobre todos os seus membros, e das ações e opiniões dos indivíduos mesmos, que também podem produzir consequências que recaiam sobre outrem. Sendo assim, o tratamento desse desenvolvimento requer que eu toque em alguns pontos bastante problemáticos (ou que são considerados como tais) da vida social, pontos que muitas vezes tornam-se mesmo tabus – tais como a prostituição e o uso de drogas; além desses, considerarei ainda a educação e a busca pelo conhecimento, atividades por meio das quais a individualidade humana pode ser desenvolvida e expressada. Antes disso, contudo, deter-me-ei uma vez mais na questão da liberdade, requisito indispensável para o desenvolvimento humano.

5.1 Liberdade e desenvolvimento

Aquilo que é relativo ao foro íntimo de cada indivíduo; aquilo a partir e em torno do qual se reúnem seus sentimentos, preferências, anseios e aversões, assim como sua energia moral

e física; aquela esfera que nos singulariza, que nos torna únicos diante de nossos semelhantes – eis, para Mill, o âmbito da individualidade humana, que se encontra constantemente ameaçado pela uniformidade de pensamento e de ação. A individualidade humana, para que possa ser bem desenvolvida, necessita, como já sabemos, de dois requisitos indispensáveis, que devem ser buscados pelos indivíduos, assegurados e providos pelo Estado; trata-se da *liberdade* e da *variedade de situações*.

*A verdadeira finalidade do Homem, ou aquela que se encontra prescrita pelos imperativos da razão eterna e imutável, e não sugerida por vagos e transitórios desejos, é a da formação a mais alta e harmoniosa possível de suas forças em direção a uma totalidade completa e consistente. A liberdade constitui a primeira e indispensável condição que um semelhante desenvolvimento pressupõe; no entanto, existe além disso uma outra condição essencial – intimamente conectada com a liberdade, é bem verdade –, uma variedade de situações*³⁴⁶.

Humboldt assumiu que o *summum bonum*, o bem mais excelente que podemos alcançar a partir das nossas ações é nossa própria formação, o desenvolvimento de nossa individualidade de modo completo e coerente; *completo*, posto que não devemos descuidar de parte alguma do nosso ser; *coerente*, porque nosso desenvolvimento deve ser pautado por aquilo que somos, ou por aquilo em que queremos nos tornar, e isso pressupõe o reconhecimento de nossas peculiaridades e o controle, por cada um de nós, sobre nosso próprio desenvolvimento. Para que esse desenvolvimento seja eficaz, faz-se necessária uma atmosfera de liberdade, que nos permita dirigir nossos esforços físicos e mentais para quaisquer objetivos que persigamos. O fato de desfrutarmos de uma atmosfera política de liberdade de pensamento e de ação não assegura, de antemão, que persigamos efetivamente nosso próprio desenvolvimento como um fim essencial para nossa satisfação enquanto seres racionais. Como disse Harris, parafraseando Milton: somos seres livres

– inclusive para cair³⁴⁷, para errar, para não cultivarmos a nós mesmos, para não reconhecermos, na variedade de situações da vida, ensejos para o desenvolvimento.

Inevitavelmente, onde houver liberdade haverá também a possibilidade de tecermos relações diversas com o meio em que nos inserimos e com outros indivíduos. A variedade de situações suscitada pela liberdade é, com efeito, a catalisadora do desenvolvimento individual; pois quanto mais variadas forem as situações em que nos encontrarmos ou nós mesmos criarmos para nós, mais diversos e amplos serão nossos pensamentos, sentimentos e ações, e mesmo os usos de nossas faculdades racionais, que se tornam mais agudas e eficazes quando utilizadas constantemente³⁴⁸. O vigor individual, alcançado por meio desse desenvolvimento livre e multifacetado, prepara o caminho pelo qual a originalidade poderá surgir; além disso, o vigor de uma individualidade solidamente construída é uma fonte salutar, e mesmo necessária, de influência sobre outros indivíduos. A história está repleta de exemplos de indivíduos que foram referências para seus contemporâneos (e ainda o são para nós hoje, muito tempo depois deles terem vivido), tanto devido aos seus pensamentos como por causa de suas ações – pensemos em um Sócrates, em um Jesus, em um Gandhi. Pode-se objetar que esses indivíduos não desfrutaram plenamente, em alguns aspectos, dos dois requisitos necessários ao desenvolvimento: liberdade e variedade de situações. Mas, ainda que isso seja verdadeiro, o vigor da individualidade dos mesmos reluziu, e reluz ainda com brilho mais intenso quando sabemos dos percalços de suas vidas, dos confrontos em que eles tiveram que se engajar por não abrirem mão das rédeas de suas próprias formações (e por ajudarem outros a pensar sobre e a tomar para si mesmos o controle sobre sua formação), de suas próprias ideias e modos de ser. Isso os tornou indivíduos originais, modelos e influenciadores de outros seres humanos; foram indivíduos cujo vigor de suas individualidades sobrepujou as dificuldades

externas e, de muitas maneiras, modificou nossa relação com o mundo e com nossos semelhantes. Acerca dessa vitalidade, Humboldt afirmou:

Esse vigor individual combina-se com a pluralística diversidade em prol da originalidade; e, por isso, aquilo do qual depende toda a grandeza da humanidade em última instância – em direção ao qual cada ser humano deve dirigir incessantemente seus esforços, e o qual especialmente aqueles que precisam influenciar seus compatriotas não devem nunca perder de vista: a individualidade da força e da cultura. Da mesma forma que essa individualidade jorra naturalmente da liberdade de ação e da maior diversidade possível dos agentes, ela tende, por sua vez, inevitavelmente a produzi-los³⁴⁹.

Liberdade e variedade de situações compõem juntas a atmosfera sob a qual poderá surgir a novidade, aquilo que poderá diversificar a vida humana, transformando-a, abrindo-a a novas e melhores configurações; ou, na pior das hipóteses, esses requisitos podem nos conduzir à descoberta de erros, à tomada de consciência da existência de determinados problemas, o que *per si* não é de pouca monta, uma vez que, cômicos dos problemas existentes, podemos nos empenhar na transformação da realidade, intervindo no processo histórico. A transformação, todavia, deve começar primeiramente nos próprios indivíduos, em cada um de nós. O surgimento da novidade é mais propício entre aqueles cujas individualidades foram bem cultivadas, pois desenvolvimento e transformação são, nesse caso, sinônimos. São esses indivíduos cultivados que, pela força de sua energia moral e intelectual, podem influenciar seus semelhantes, sendo causa de rompimentos com padrões estabelecidos e do desvelamento de novos horizontes teóricos (opiniões, teorias, métodos, doutrinas, verdades etc.) e práticos (ações, costumes, modos de ser etc.).

Como vimos, as ideias de Mill sobre o desenvolvimento do indivíduo e da individualidade seguem *pari passu* com as de Humboldt. Na terceira parte de *A Liberdade* – cujo título é *Da*

individualidade como um dos elementos do bem-estar –, Mill, citando e assumindo o *télos* iluminista proposto por Humboldt, sustenta:

“o fim do homem, ou aquilo que é prescrito pelos eternos ou imutáveis ditames da razão, e não sugerido por vagos e transitórios desejos, é o mais elevado e mais harmonioso desenvolvimento de seus poderes para um todo completo e coerente”; que, portanto, o objeto “para o qual todo ser humano deve incessantemente dirigir seus esforços, e o qual especialmente aqueles que desejam influenciar seus semelhantes devem sempre manter em vista, é a individualidade do poder e do desenvolvimento”; para isso há dois requisitos, “liberdade e variedade de situações”; e da união deles surgem “o vigor individual e a múltipla diversidade”, que se combinam gerando a “originalidade”³⁵⁰.

Assim como Humboldt, Mill, ao retomar a discussão em torno da individualidade, tem em vista as benesses que podem advir do seu cultivo para os indivíduos, para a comunidade em que eles vivem, e para a humanidade em geral, quando esse cultivo se dá em um ambiente de liberdade, onde os indivíduos podem criar ou se deparar com situações, pensamentos, opiniões, estilos de vida e ações as mais diversas possíveis, sendo eles mesmos diversos uns dos outros. Os mesmos argumentos utilizados pelo alemão são então retomados e ampliados pelo inglês; porém, esse remeteu sua análise ao crivo da utilidade, ao passo que aquele não o fez.

A análise da liberdade empreendida por Mill, os momentos que ele destacou no que diz respeito à luta por ela, não representam apenas o desejo humano de não ser tiranizado pelos governantes³⁵¹ e pela maioria, mas apontam para este projeto maior e mais nobre, qual seja: o de que *o desenvolvimento humano em geral, a melhoria das condições de vida dos indivíduos e mesmo sua felicidade e bem-estar estão inarredavelmente conectados à liberdade da qual eles podem ou não desfrutar na sociedade em que eles vivem*. A defesa milliana da liberdade, a exemplo da de Humboldt, não parte da mera afirmação de que *a liberdade é algo inalienável*, um *direito natural*, e por isso deve ser protegida e ampliada; antes,

sua importância reside no fato de que, sem ela, a vida se tornaria um lago estagnado, algo monótono, pois seria sempre a mesma (posto que não haveria lugar para a variedade de situações, pensamentos, opiniões e ações), requerendo sempre os mesmos padrões de pensamento e de ação, e faria definhando lentamente a força das faculdades humanas. “Até mesmo o mais livre e independente dos homens será obstruído em sua formação se colocado numa situação monótona”, afirmou Humboldt³⁵². Como Mill se expressou de modo brilhante, “os poderes mental e moral, assim como o muscular, são aprimorados apenas por meio de seu uso”³⁵³. Os indivíduos, em um ambiente de plena liberdade, poderiam se envolver nas mais diversas situações possíveis, que requereriam a utilização e a atualização permanentes das faculdades da percepção, do juízo, do discernimento, exercitariam seu pensamento e forjariam seus caracteres de modo ativo, posto que cada indivíduo *escolheria* com o que se ocupar, direcionando para essa tarefa todas as suas faculdades e energias³⁵⁴. Por isso, concluiu Humboldt, “[...] precisamos pelo menos preservar, com a maior preocupação possível, toda a energia e individualidade de que possamos dispor e estimular tudo aquilo que possa de alguma forma promovê-las”³⁵⁵.

A fim de tornar ainda mais clara a relevância da liberdade e da variedade de situações para o desenvolvimento do indivíduo, e da individualidade, relacionarei brevemente a perspectiva de Mill com a de Kant, o qual também destacou a importância da liberdade para os negócios humanos, ainda que em sentido um tanto distinto.

Em um artigo de 1784, intitulado *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?*, Kant discorreu sobre o projeto iluminista de emancipação humana por meio do desenvolvimento da luz natural, isso é: da razão. Como é sabido, os pensadores iluministas, quer se trate dos racionalistas, quer dos empiristas (entre os quais contam-se os utilitaristas), combateram a ingerência de fatores externos ao próprio indivíduo na direção da vida humana

e na busca pelo conhecimento, sendo sua batalha disputada, basicamente, em duas frentes: contra o Estado absolutista e paternalista, por um lado, e contra a Igreja Católica, não menos paternalista e absolutista, por outro. Tanto esses Estados como a Igreja, à medida que se ocupavam e se preocupavam com o bem-estar positivo dos seres humanos de modo paternalista, mantinham-nos dependentes de sua orientação, em diversas áreas da vida. Sendo essa a situação verificada em sua época, Kant definiu o Iluminismo como a saída do ser humano dessa dependência e tutela, que ele denominou de *estado de minoridade*. Para Kant, esse estado consiste em não fazermos uso de nosso entendimento por nós mesmos, recorrendo, antes, às orientações e conselhos de outrem para guiar nossa própria vida, seja quanto às nossas opiniões, seja quanto às nossas ações. Por isso, segundo Kant,

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo³⁵⁶.

Servir-se do próprio entendimento é pensar por si mesmo, autonomamente, sem qualquer orientação de outrem, e nisso reside o propósito do Esclarecimento. Mas não podemos nos limitarmos somente a pensar: os pensamentos devem engendrar ações, devem ter nessas ações sua manifestação; ou: pelas ações também devemos poder reconhecer uma vontade autônoma, que atingiu sua maioridade. Por essa razão, penso que o projeto iluminista será sempre pertinente, independentemente do contexto histórico de que tratemos, pois sempre serão necessários, para o bem dos negócios humanos, indivíduos cujas individualidades foram bem cultivadas. A razão humana deve ser cultivada até o ponto em que torne os indivíduos maiores,

seres críticos e autônomos, capazes de atuar decisivamente no processo histórico.

No que tange à razão humana, há, de acordo com Kant, tal como se encontra exposto no artigo supracitado, dois usos dela, um dos quais favorece sobremaneira o desenvolvimento da individualidade humana (desenvolvimento esse que, aqui, corresponde ao escopo do Esclarecimento ou Iluminismo), ao passo que o outro o faz apenas em menor medida; a esse último Kant chamou de *uso privado*, ao primeiro, de *uso público* da razão.

O *uso privado da razão* consiste no exercício de nossas faculdades de acordo com o que delas é exigido pela função ou papel social que exercemos dentro de uma dada organização social do trabalho. Em conformidade com isso, o uso da razão na esfera privada pode e deve ser *limitado*, uma vez que, com ele, o que está em jogo é o bom desempenho de uma função social, à qual está atrelada a expectativa, por parte da sociedade, da produção de determinado resultado. O uso da razão na esfera privada pode, pois, ser bastante limitado, sem que com isso sejam causados danos significativos ao projeto emancipatório iluminista, posto que essa limitação não vise outra coisa que não seja o controle social da prática profissional, tendo em vista o que a sociedade espera de cada função³⁵⁷. Deparar-nos-íamos certamente com uma situação bastante próxima do caos se cada indivíduo fizesse, no desempenho de seu papel social, aquilo que bem entendesse³⁵⁸. Destarte, espera-se que o médico cardiologista use seus conhecimentos para tratar de cardiopatias, mas não de fraturas de ossos, posto que o cuidado dessas últimas seja tarefa do médico ortopedista; a sociedade espera que os juízes distribuam as penas estipuladas nas leis de acordo com os critérios jurídicos cabíveis, mas jamais de acordo com seus sentimentos de simpatia e antipatia, ou por qualquer motivo de ordem privada³⁵⁹. De igual modo, espera-se dos representantes

do povo, dos governantes e legisladores, que eles efetivamente representem, no desempenho de seus mandatos políticos, os interesses do próprio povo, e jamais seus interesses particulares. Foi, pois, objetivando o bom funcionamento do corpo social que Kant pôde afirmar que “o uso privado da razão pode, porém, muitas vezes coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se impeça por isso notavelmente o progresso da ilustração”³⁶⁰.

Essa coarctação do papel social e do uso privado da razão não quer dizer que a liberdade do indivíduo no desempenho de seu papel seja completamente tolhida. Certamente, podemos e devemos utilizar todo o conhecimento de que dispomos, não somente para o cumprimento de nossas obrigações profissionais como em tudo o mais que possamos fazer. Conhecimentos externos à medicina podem e devem ser utilizados pelos médicos, em conjunto com os conhecimentos propriamente médicos, quando for apropriado, no desempenho de seu papel social, a eles recorrer, e o mesmo é válido para todo e qualquer outro papel social. A plena liberdade no desempenho de uma atividade profissional consiste, também, nessa possibilidade de relação e imbricação constantes de diversos tipos de saberes. E não pensemos que essa limitação do uso privado da razão implique em algum modo de intervenção paternalista na vida dos indivíduos (neste caso, dos profissionais). O que está em questão aqui não é o *bem-estar particular* daqueles a quem coube determinado papel social, mas o *bem-estar social*, da comunidade, que é a principal beneficiada com a regulamentação das atividades profissionais. Os indivíduos são livres para escolher a categoria, como diria Fichte, com a qual se ocuparão; mas, uma vez escolhida, com essa categoria vem tudo aquilo que lhe é pertinente, tudo o que é imprescindível para sua prática adequada – métodos, técnicas, conceitos, teorias, deontologias, e com tudo isso deve estar familiarizado o praticante da categoria ou papel social em questão. A situação é distinta, entretanto, quando tratamos do uso público da razão.

O uso público da razão é aquele pelo qual mais me interessa nesta discussão sobre a relevância da liberdade para o desenvolvimento da individualidade humana. Tal modalidade de uso da razão é bastante distinta daquela implicada no uso privado, pois, considerando esse último, verifica-se que é possível cultivá-lo mesmo em um ambiente onde haja pouca liberdade, ao passo que o mesmo não pode ser dito quanto àquele primeiro uso. Quero dizer com isso que mesmo sob um regime político despótico, há que se falar no uso privado da razão e no controle sobre ele; pois independentemente de seu caráter tirânico, esse regime político, como qualquer outro, aliás, necessita de indivíduos capacitados para o desempenho dos papéis sociais necessários à manutenção de uma comunidade humana. Um tirano não tiraniza a si mesmo, mas ao seu próprio povo; um tirano precisa, portanto, que haja seres humanos em condições de serem tiranizados, e isso requer o auxílio da medicina; para que haja médicos, o tirano precisará dos meios educacionais necessários para formá-los, isto é, um sistema educacional completo. Além disso, esse governo, como qualquer outro, requer que haja seres humanos com formações diversas, aos quais caberá o desempenho das demais atividades necessárias à vida comunal – necessita-se de padeiros, de engenheiros, de professores, de policiais etc.

Kant caracterizou o uso público da razão pela não imposição de limites, pela ausência de obstáculos aos usos de nossas faculdades racionais. Usar a razão de modo público consiste em publicizar ideias, compartilhar com outrem nossas opiniões sobre os mais variados assuntos, seja divulgando-as por meio de conversas informais ou por meio de jornais, entrevistas, livros, revistas, artigos, blogs, ou mesmo por intermédio de um discurso perante um auditório qualquer. Fazer um uso público da razão é pensar por conta própria, é atingir o estado de maioria racional e tomar para si mesmo a fundamentação de seus próprios pensamentos, opiniões e ações³⁶¹. Sendo assim, o

uso público é o que mais pode corroborar com a consecução do *Aufklärung*. Porém, o uso público da razão requer ainda, afirma Kant (antecipando as perspectivas de Mill e de Humboldt), a satisfação de um único requisito: a *liberdade plena*: “[...] *para esta ilustração*”, Kant afirmou, “*nada mais se exige do que a liberdade*; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um *uso público da sua razão em todos os elementos*”³⁶².

Ora, a liberdade é então, para Kant, um pressuposto do Esclarecimento, assim como é, de igual modo, um pressuposto do desenvolvimento da individualidade humana; porque sem liberdade, ou seja, num ambiente em que vigore a censura, as ideias e opiniões não podem circular livremente; se essas não forem publicizadas, se o maior número possível de indivíduos não tomar conhecimento delas, então as chances de nos depararmos com a novidade, que traz em si a mudança em potência, diminuem consideravelmente e à humanidade é vedada grande parte de suas possibilidades de aperfeiçoamento. Decorre disso a afirmação de Kant de que “o uso público da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens”³⁶³. Em sentido inverso, a ausência de liberdade é propícia à manutenção dos indivíduos no estado de minoridade (ela é, com efeito, muitas vezes, projetada precisamente para tal fim), e os indivíduos mesmos seriam disso culpados, pensou Kant, pois toleram que lhes seja retirada a liberdade, por covardia ou preguiça. É nesse sentido que devemos compreender estas palavras de Kant:

A preguiça e a cobardia são as causas por que os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controle alheio, continuam, no entanto, de boa vontade menores durante toda a vida; e também porque a outros se torna tão fácil assumirem-se como seus tutores. É tão cómodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me

esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida. Porque a imensa maioria do homens (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e também muito perigosa é que os tutores de boa vontade tomaram a seu cargo a superintendência deles³⁶⁴.

Decorre do que foi dito que, para Kant, liberdade e Esclarecimento estão ligados intimamente. Assim é que, *mutatis mutandis*, também em Kant encontramos uma preocupação similar à de Mill e de Humboldt, pelo menos no que concerne a uma avaliação da liberdade e de sua importância para o desenvolvimento contínuo do indivíduo esclarecido, aquele cuja individualidade foi bem cultivada, e para o da espécie humana, em última instância. Esses pensadores estavam preocupados com as ameaças que espreitam a existência humana tão logo as liberdades de pensamento e de ação sejam cerceadas. Para Mill, Humboldt e também para Kant, a liberdade é, sem dúvidas, o ingrediente fundamental do aperfeiçoamento ou progresso humano, em todas as searas da vida³⁶⁵. Se, para Mill, obstar o desenvolvimento da individualidade é um atentado contra o bem-estar individual e social, para Kant é um “crime contra a natureza humana”³⁶⁶ impedir o avanço do esclarecimento. Vê-se então, uma vez mais, em que medida a liberdade é, seguramente, um dos elementos indispensáveis para o cultivo de uma individualidade bem desenvolvida e para a melhoria das condições materiais e espirituais que ditam o ritmo da vida humana. Finalmente, abordarei a seguir o que poder-se-ia chamar, aceitando a sugestão de Foucault, de *práticas de liberdade*, que não são mais do que manifestações e caminhos, ainda que não passem de esboços, pelos quais se pode cultivar a individualidade humana.

5.2 Expressões da individualidade

Tentarei agora ilustrar de modo prático aquilo que sustentei teoricamente a partir da obra Mill: a necessidade,

para a felicidade humana, do desenvolvimento completo e da expressão coerente da individualidade. Concorro com a ideia de Crisp de que “é tarefa do filósofo indutivista utilitarista prover uma justificação empírica para suas perspectivas”³⁶⁷. Começemos recordando a definição de individualidade que propus no segundo capítulo.

Entendo por individualidade a esfera ontológica que nos distingue de todos os outros seres humanos, ao passo que a esfera política é o que nos torna semelhantes. Com a individualidade estão em jogo nossos sentimentos, preferências, gostos e aversões, nosso modo próprio de pensar e de agir. Ela manifesta nossa singularidade, nosso caráter individual, nosso *ethos*. A individualidade assenta, em grande medida, sobre o âmbito das ações humanas que concernem apenas aos próprios indivíduos agentes; ela repousa sobre o âmbito das ações autoconcernentes, que dizem respeito, quase que exclusivamente, somente a nós mesmos. Essa *quase exclusividade* deriva do fato de que nossas ações – empreendidas tendo em vista o desenvolvimento e a expressão da nossa individualidade – podem repercutir de modo danoso sobre outros indivíduos e seus interesses, sendo esse o motivo pelo qual se fala, adequadamente (pois é também no controle dessas ações que reside a finalidade da existência do Estado), de ações extraconcernentes e do princípio milliano do dano (*harm principle* ou princípio da liberdade). Essa quase exclusividade deriva ainda do fato de que a comunidade politicamente organizada na qual vivemos, o Estado do qual somos membros, também tem (ou, antes, deveria tê-lo em grau muito maior) um grande interesse pela individualidade humana, que ele tenta então fomentar (ou deveria tentá-lo efetivamente) por meio, mas não se limitando a isso, de suas ações em relação à educação, à ciência, à cultura e à economia – que, como expus no capítulo precedente, são áreas da vida humana que estão intimamente relacionadas à felicidade dos indivíduos e ao desenvolvimento de suas individualidades, dada a amplitude de aspectos sociais

por elas tocadas diretamente. Dessa forma, o fundamento do interesse do Estado, como é de se esperar, reside no fato de que o desenvolvimento da individualidade dos cidadãos repercute inescapavelmente nas condições de existência e nos rumos do próprio Estado. Por fim, em um nível ainda mais fundamental, o cultivo da individualidade humana produz consequências que influenciam diretamente as condições de existência e o progresso da nossa *espécie*.

Há na ideia de individualidade humana, como sugerido por Arneson, três aspectos a serem considerados – *i*. individualidade enquanto cultivo da diversidade de naturezas ou caracteres humanos; *ii*. individualidade como perfeição, como aprimoramento do ser humano como um todo; e *iii*. individualidade como afirmação do caráter ou modo de ser (*ethos*) individual. Como já abordei particularmente cada um desses aspectos, no referido capítulo segundo deste livro, não os retomarei novamente aqui. Considerarei somente alguns exemplos que nos permitam perceber as possibilidades do desenvolvimento e da expressão da individualidade humana.

Antes disso, contudo, convém perguntar, depois de conhecermos em quê consistem a individualidade humana e uma ciência como a ethologia: se o assunto da ethologia é estudar as origens e as fontes de todas as qualidades que consideramos que deveriam existir bem mais abundantemente na vida humana em sociedade, e também em nossas vidas privadas; se a ethologia também pode nos indicar como diminuir a existência de tudo aquilo que consideramos que não deveria existir; e se seu objeto é nos apresentar as melhores combinações de circunstâncias que poderiam nos conduzir à consecução daquelas qualidades, então será que o desenvolvimento mesmo da individualidade humana seria uma dessas qualidades? Penso que não restam dúvidas quanto a isso. Mas, se houver alguma, que os exemplos apresentados a seguir sejam suficientes para extirpá-las.

Primeiro exemplo: Considera-se, com razão, que todo indivíduo deveria ter oportunidade de ter uma *educação de excelência* (a qualidade aqui envolvida, portanto, seria a da boa formação do indivíduo), pois a experiência e a observação possibilitam-nos saber que onde tal educação existiu, os negócios humanos floresceram de modo notável³⁶⁸. Pensemos novamente no caso do mundo grego antigo, e em Atenas e Esparta, particularmente. A *paideia* praticada em Atenas e em Esparta conduziu esses Estados a um nível de desenvolvimento notável, no que concerne aos objetivos que tais Estados tinham em vista. Se o objetivo da educação dos atenienses era o exercício da vida democrática, a participação ativa nos negócios da *pólis* por meio da agonística discursiva nas assembleias (*eleutheria*), o da educação espartana era o fomento da coragem nos educandos, por intermédio de uma formação militar. Atenas conseguiu de fato seus objetivos, sendo por isso que Mill nela viu um paradigma, um modelo no qual se fundamentar para pensar a democracia moderna (embora a individualidade do ateniense estivesse voltada para a vida da *pólis*, prioritariamente); Esparta, por seu lado, também conseguiu seu objetivo, sendo também um paradigma quando falamos de guerra (já o modelo de participação política dos cidadãos espartanos era, para Mill, sinônimo de retrocesso).

Avançando ao longo da história humana, sabemos que o período chamado de Renascimento, compreendido entre o século XIV e o XVII, propôs o retorno aos modelos de formação humana proporcionados pela Antiguidade; mas uma formação, agora, não mais restrita à participação política crítica ou a uma formação guerreira, e sim muito mais abrangente, envolvendo, sobretudo, a formação estética e gnosiológica, ainda que o objetivo da educação renascentista fosse a formação humana completa (pensemos nos estudos das *humanidades* e no *humanismo*). Nesse sentido, não foi, pois, à toa que Protágoras foi revificado, com sua ideia do ser humano como medida de todas as coisas (antropocentrismo). Esse retorno à Antiguidade tinha

como contraponto, como aquilo que deveríamos evitar, uma formação escolástica, dogmática e limitada, que embotava a razão e as capacidades humanas (daí as inúmeras críticas que Bacon e muitos outros pensadores desse período dirigiram ao pensamento escolástico e à Igreja Católica). O esplendor cultural do mundo renascentista – que, a partir das repúblicas italianas, inundou o restante da Europa – é a realização plena do sucesso do modelo de formação humana buscado e efetivado. Pensemos em Erasmo, More, Ficino, Maquiavel, La Boétie, na área da filosofia; em da Vinci, Michelangelo e Rafael, nas artes e na arquitetura; Bacon, Galileu, Descartes, nas ciências, e em muitos outros grandes vultos de então. Tão reluzente foi esse esplendor que seus raios estenderam-se ao Iluminismo. Nesse período compreendido entre o século XVII e o XVIII, a educação esteve voltada para a emancipação da razão de muitos de seus grilhões, principalmente os utilizados por Estados absolutistas e pela Igreja Católica³⁶⁹. A crença esclarecida no poder da luz natural, herdada, em grande medida, do humanismo renascentista, conduziu a humanidade a um avanço notável no domínio sobre a natureza – pensemos, por exemplo, na primeira Revolução Industrial, ainda na segunda metade do século XVIII, que abriu as portas para um controle e manipulação cada vez maiores dos processos e fenômenos naturais; pensemos ainda no começo ou no desenvolvimento, no final do século XVIII e início do XIX, de uma série de estudos sobre o ser humano, as ciências humanas propriamente ditas, tais como a psicologia (que, com Wundt, teve inaugurado o primeiro laboratório de psicologia experimental do mundo), a sociologia (cujas bases começaram a ser pensadas por Comte) e a história, com o chamado historicismo alemão ou história positivista. Assim, por meio desse olhar que lançamos para a história obtivemos, para a ethologia, a lei empírica, de caráter muito geral, que diz: sempre que a humanidade se empenhou em encontrar e estabelecer, efetivamente, um modelo educacional de excelência para a

formação humana, os resultados foram muito relevantes para o progresso de nossa espécie, pois percebemos então que ela floresceu, de diversas maneiras e em diversas áreas.

Depois de encontrar, por intermédio da observação atenta da história, uma lei como essa, cabe então relacioná-la às leis da mente humana, que já conhecemos. Se, de modo geral, é preciso, primeiramente, que haja um estímulo externo que suscite em nós, na folha da nossa mente, uma dada ideia (nesse caso, a ideia da relevância de uma formação excelente, que é uma qualidade que buscamos encontrar em nós e nos outros), temos que encontrar, criar, aprimorar os meios externos que possam ser fontes de estímulos que suscitem tal ideia, empregando-os da melhor maneira possível. Assim é que entre os atenienses também se atingia o objetivo proposto com instituições públicas como a *ágora*, o *ginásio* e a *stoa*, que estimulavam a capacidade de discursar criticamente (eram, elas mesmas, palcos para esses discursos), e mesmo a realização dos jogos panatenaicos e outros serviam para nutrir a competição, atlética e discursiva (pensemos nas competições de rapsodos³⁷⁰), entre os gregos; entre os lacedemônios, atingia-se o objetivo com as guerras, com o rigor de uma vida militar; entre os renascentistas, por meio das universidades, das corporações e dos mecenas; entre os iluministas, com um sistema educacional adequado.

Depreende-se de tudo isso que, de fato, a educação do ser humano sempre foi vista como um ponto relevante da nossa existência. Buscamos uma individualidade cultivada, multifacetada, e um sistema educacional de excelência que inicie, forme e permita a todo ser humano o acesso à e o uso da cultura. De tudo o que a humanidade criou com o propósito de produzir a diversidade de naturezas e de caracteres nos indivíduos, a educação é a criação mais eficaz. É somente em contato com diversas coisas que poderemos perceber aquelas das quais mais gostamos, que mais chamaram nossa atenção, e também aquelas que são menos interessantes para nós; assim

conhecedores, poderemos então direcionar nossos esforços para as primeiras, expressá-las em nosso modo de ser. Isso envolve, como Arneson salientou, o cultivo de si, uma autocompreensão que tem na educação um catalisador bastante eficaz. A criação de museus e bibliotecas, a promoção do contato constante com as artes e a literatura, o desenvolvimento e o cuidado com o corpo – com tudo isso e com muitas outras coisas a educação está estreitamente ligada. Se queremos desenvolver a individualidade humana, é imprescindível que fomentemos e criemos fontes duradouras de estímulos externos, capazes de promover o fim para o qual foram arquitetadas³⁷¹.

Segundo exemplo: Como Mill ressaltou, a autonomia do indivíduo, sua capacidade de governar a si mesmo em todas as áreas da vida, é uma das componentes de uma individualidade bem cultivada. A autonomia certamente é uma das qualidades que gostaríamos de ter e de encontrar nos outros. Podemos pensar a autonomia, como sugeriu Mill, pelo menos sob dois aspectos: um relativo às nossas ideias e opiniões, o outro, às nossas práticas. Foi na tentativa de mostrar a individualidade e sua relação com as opiniões e ações que Mill escreveu a segunda (*Da liberdade de pensamento e discussão*) e a terceira (*Da individualidade como um dos elementos do bem-estar*) partes do seu ensaio *Sobre a Liberdade*. Começamos pela autonomia de pensamento e discussão.

A necessidade, como ressaltou Arneson, da individualidade humana ser desenvolvida em toda a sua pluralidade implica não somente a diversidade de caracteres ou naturezas, como a multiplicidade de ideias e opiniões. Essa multiplicidade, por sua vez, traz novamente a ideia de uma atmosfera social agonística, como a que existia na antiga democracia ateniense. Um modelo educacional de excelência deve familiarizar o educando com muitos e variados tipos de ideias; deve capacitá-lo para encontrá-las e utilizá-las para tudo o que possa propor a si mesmo; deve formá-lo para o debate, o

conflito discursivo-argumentativo. Desse primeiro contato, conhecedor da multiplicidade do pensamento humano, cada indivíduo deve tornar-se autônomo no uso de sua própria razão, autônomo para produzir ideias, teorias, opiniões. Olhando para a história, percebemos que houve momentos em que as ideias puderam circular com mais ou menos liberdade. Houve épocas em que, em virtude da censura, algumas ideias não puderam ser propagadas sem que seu propagador não corresse grande risco de ser condenado à morte; nesses períodos da história, o uso público da razão não era pleno. Pensemos no já mencionado período da Alta Idade Média, em que a famigerada Inquisição (que estendeu suas garras até o século XIX) condenou como erradas, heréticas e imorais muitas ideias bem fundamentadas e verdadeiras, e privou a posteridade de conhecer inúmeras outras, que foram consumidas pelas chamas das fogueiras do ódio dogmático. Quantas ideias, teorias, perspectivas não foram então perdidas! Quanto não deixou de ser acrescentado ao conhecimento humano!

Há, sem dúvidas, muitos outros episódios, posteriores e anteriores ao mencionado, em que podemos reconhecer a censura sobre o pensamento e a discussão, e o consequente tolhimento da manifestação da individualidade humana. Pensemos ainda na censura, que Mill criticou, existente na Inglaterra Vitoriana em relação à imprensa e a muitas outras coisas, como a sexualidade; ou na que os soviéticos impuseram a intelectuais revolucionários, como Karel Kosik, que teve dois manuscritos confiscados e que até hoje estão perdidos³⁷²; consideremos os tabus, dentro de famílias e grupos sociais específicos, que proíbem ou dificultam que determinados assuntos sejam discutidos, que determinadas ações sejam praticadas etc. Quando, pois, deparamo-nos com o cerceamento da liberdade de pensamento e discussão, a diversidade das ideias circulantes em um ambiente social cai drasticamente, reduzindo com ela o vigor da individualidade humana. Não somos juízes infalíveis. Isso quer dizer,

como Mill sustentou, que não podemos condenar de antemão qualquer ideia que seja; pois pode ser que tenhamos algo a aprender com ela, ou que possamos ter algo a ensinar para quem a sustenta; ou, na pior das hipóteses, se tal ideia for um erro, do seu choque com a verdade resultará a percepção mais clara da própria verdade, assim como do erro. Se, pois, formularmos a lei empírica que diz: quando quer que haja algum tipo de censura à livre manifestação do pensamento e opinião, então a diversidade (que é um dos dois requisitos indispensáveis à plena formação da individualidade humana) das opiniões será reduzida; se formularmos tal lei empírica, poderemos, recorrendo às leis da associação, estabelecer que tudo o que incentive a propagação de ideias (considerados os diferentes meios que possamos utilizar para isso) tenderá a aumentar o volume e a diversidade de ideias e opiniões circulantes, tendendo, por conseguinte, também a aumentar a diversidade de naturezas ou caracteres humanos (individualidades). Decorre disso que temos que encontrar as fontes que mais possam contribuir para o atingimento do fim aqui proposto – o aumento da diversidade de ideias e opiniões que circulam em uma comunidade política – e, assim me parece, o meio mais adequado para isso é a criação de um ambiente isento de qualquer censura, em que os indivíduos sejam livres para falar do que bem entenderem; em que os professores e pensadores sejam livres para formar e apresentar suas ideias e teorias ao mundo, situando-as como algumas entre muitas; em que a imprensa seja livre para informar à sociedade tudo o que estiver acontecendo etc. Essa liberdade de pensamento e discussão não está isenta, como salientou Mill, da ingerência do princípio do dano, posto que a manifestação de uma opinião é capaz de suscitar grandes problemas para outrem – lembremos do temor que Hobbes sentia em relação à influência de “opiniões vãs” sobre a vida do Leviatã; ou da perspectiva de uma assembleia política em que imperasse a lei do silêncio, como queria Rousseau; ou mesmo das táticas propagandísticas

utilizadas pelos nazistas, que conduziram a nação alemã às atrocidades da Segunda Guerra; pensemos ainda na incitação que um discurso acalorado pode promover sobre uma massa igualmente disposta à instigação, discurso que pode levá-la a agir de um modo ou de outro (a depredar prédios públicos, por exemplo); pensemos, por fim, no caso muitíssimo recente dos atentados de 2015 em Paris, realizados sob a alegação de que o profeta Maomé havia sido ultrajado pelas publicações provocativas dos cartunistas do *Charlie Hebdo*.

É certo que nossas ideias e opiniões podem provocar danos a outros indivíduos, e é quando danos ocorrem, ou antes deles ocorrerem efetivamente, que podemos punir o agente que os causou. Não obstante, permanecendo respeitados os limites estabelecidos pelo princípio do dano não há que se restringir a manifestação de qualquer tipo de pensamento; teríamos, sim, que incentivar, fomentar o uso público da razão, abrindo espaço para a livre manifestação da individualidade por meio da publicização dos pensamentos e para seu pleno desenvolvimento, a partir do contato com ideias e opiniões diversas.

Todavia, como Mill bem ressaltou, não pretendemos que as ações sejam tão livres quanto as opiniões. A individualidade humana requer, para seu pleno florescimento, além da liberdade de pensamento e discussão, uma multiplicidade de *práticas e estilos de vida*; pois pensamos que os indivíduos devem ser livres para tocarem suas vidas em conformidade com as ideias, opiniões, teorias e perspectivas que eles mantêm. Deparamo-nos uma vez mais com a inescapabilidade da agonística da existência humana; para que a individualidade seja afirmada por meio de práticas e estilos de vida, muitas vezes temos que remar contra a maré da moralidade e dos costumes reinantes. Consideremos algumas dessas práticas.

A) *Da busca pelo conhecimento*: O cerne da crítica de Feyerabend à ciência tradicional repousa inteiramente sobre

a ideia comum de que deve haver um método padrão para a construção do conhecimento científico. De modo bastante incomum, Feyerabend (considerado pelos cientistas reacionários o “inimigo número um da ciência”), citando Lênin, observou que se o processo histórico é tão instável, se a realidade é tão cambiante e, em grande medida, desconhecida pelo ser humano, não há, pois, que se falar de um método padrão para buscar o conhecimento; não há porque adotarmos um caminho único para conhecermos um objeto qualquer³⁷³. A mutabilidade e instabilidade inerentes ao processo histórico requerem antes um investigador oportunista, que lance mão de tudo o que estiver ao seu alcance (teorias científicas, filosóficas, mitos, contos de fada etc.) para obter um conhecimento que jamais será completo e definitivo. Feyerabend propôs então um anarquismo metodológico-científico, um procedimento aberto de pesquisa cuja única regra seria o *tudo vale*. De modo muito claro, percorrendo a história, Feyerabend elencou ocasiões diversas em que só conseguimos avançar no conhecimento de alguma coisa quando as regras, segundo as quais o conhecimento era buscado, foram quebradas – foi quando Galileu constatou a veracidade da teoria de Copérnico e sustentou que a Terra girava, com outros astros, em torno do sol, ou quando Einstein propôs a ideia “absurda” de um espaço curvo, que as áreas da ciência em que essas novidades surgiram pôde avançar, ainda que não imediatamente. Os exemplos poderiam ser multiplicados. Mas isso não é necessário, pois o leitor deste livro deve estar suficientemente familiarizado com exemplos dessa natureza.

A partir dessa observação histórica constatamos uma lei que diz: tudo é válido para fazer avançar o conhecimento, em qualquer área que seja; pois a humanidade sempre quebrou as regras instituídas para sua busca formal, e caso não tivesse feito isso, estaria talvez num estágio gnosiológico bastante aquém daquele em que hoje se encontra. Deduzindo das leis da mente humana, por intermédio da ciência da formação do caráter

(ethologia), sobre as circunstâncias que poderiam fomentar o avanço do conhecimento, seria possível dizer o seguinte: a educação humana deveria ser tal que não privilegiasse um ou outro tipo de conhecimento existente, mas que tornasse todo ser humano familiarizado e versado com a maior quantidade e variedade possível deles; deveria fomentar o conhecimento da ciência, da filosofia, das religiões, não menos do que o dos chamados conhecimentos tradicionais, tais como os de povos indígenas e de comunidades tidas por primitivas. Nenhum conhecimento é em si mesmo e de antemão menos digno de valor pelo fato de não ser rotulado de “científico”.

Essa valorização exacerbada do conhecimento científico, aliás, é uma tendência do mundo contemporâneo que para nós foi transmitida principalmente pelo positivismo, que considera a ciência o discurso, por excelência, mais adequado para nos informar sobre o que é o mundo, sobre o que sejam os *fatos* da realidade. Se a individualidade humana requer o aprimoramento do ser humano como um todo, então não há motivo para abrimos mão de um ou outro modo de conhecer, uma vez que todos eles podem ser úteis para o fim que temos em vista; se a individualidade humana requer que haja multiplicidade de caracteres e naturezas, então não temos razão alguma para supor que o caráter do cientista deva ser moldado de tal ou tal maneira; se a individualidade pressupõe, ademais, o conhecimento sobre si mesmo e a manifestação e afirmação da diferença e singularidade individual, temos que abolir qualquer tentativa absolutista de padronização do comportamento e do pensamento dos pesquisadores e pensadores em geral, e dos cientistas em particular, do uso de técnicas e métodos de buscar e construir o edifício do conhecimento; ou, como propôs Feyerabend: devemos buscar uma formação *humanitarista* , que contemple a individualidade do pesquisador em cada etapa de sua pesquisa³⁷⁴. Somente a liberdade, cujo fundamento é a impermanência mesma do processo histórico, pode garantir o

surgimento de novidades na esfera do conhecimento, e em todas as outras áreas da vida humana. Quantas pesquisas, quantas novidades não foram rotuladas de absurdas! Pensemos sobre o começo das pesquisas genéticas, com Mendel, ou sobre a ideia evolucionista de Darwin, ou sobre a proposta heliocêntrica de Aristarco de Samos etc.

B) *Estilos de vida*: A autonomia deve ser buscada também no que diz respeito às nossas ações; e não somente em relação àquelas ações que visam o conhecimento, do que tratamos acima, como também em relação às ações que manifestam nossa singularidade, nosso *ethos* (hábitos e caráter) frente aos nossos semelhantes, ações que tornam manifestos nossos estilos de vida e nossa personalidade. Sabemos que a diversidade de ideias é um ponto chave para o desenvolvimento da individualidade humana; de igual modo, a diversidade de práticas e estilos de vida também contribui para esse desenvolvimento. Os dois requisitos indispensáveis para o cultivo da individualidade, como afirmaram Humboldt e Mill, são a liberdade e a variedade de situações. Temos que conceder a maior liberdade possível para que os indivíduos façam tudo que eles entenderem que deve ou que pode ser feito para cultivarem-se a si mesmos, desde que não seja ultrapassado o limite estabelecido pelo princípio do dano. O que ora está em jogo é, numa palavra, o *poder do exemplo*. Nossas ações, como nossas opiniões, têm o poder de influenciar nossos semelhantes. O indivíduo que desejar ser uma influência sobre outrem, quer por suas ações, quer por suas opiniões, não deve encontrar empecilhos externos que o inibam ou possam inibir suas práticas, atividades e opiniões. Como bem observou Fichte,

Não ensinamos apenas através de palavras; ensinamos também, de modo muito mais penetrante, através do nosso exemplo; e aquele que vive na sociedade lhe deve um bom exemplo, pois a força do exemplo surge apenas através da nossa vida na sociedade³⁷⁵.

É pensando e agindo na vida cotidiana que temos como servir de exemplo para os outros, demonstrando na prática o valor de nossas opiniões, ações e estilos de vida. De modo não menos notável, Mill disse o seguinte, sobre a diversidade de nossas opiniões e práticas:

Assim como é útil que, enquanto a humanidade for imperfeita, devam existir diferentes opiniões, de igual modo devem existir diferentes experimentos de vida; que concedamos livre esfera de ação às variedades de caráter, exceto quando houver prejuízo a outros; e que o valor dos diferentes modos de vida deva ser provado na prática, quando qualquer um considere adequado testá-los³⁷⁶.

Parafraseando Mill, todo estilo de vida e toda prática em geral são adequados àqueles que os praticam, desde que não resultem em consequências danosas para outras pessoas além deles mesmos. Sua adequabilidade não resulta de serem bons ou maus, morais ou imorais, mas simplesmente de terem sido propostos por cada um para si mesmo, por serem uma expressão da autonomia individual. Ora, sabemos da concepção de racionalidade de Mill: nós nos consideramos seres racionais porque somos capazes de corrigir nossos erros, teóricos e práticos, por meio da discussão e da experiência. Por que deveríamos condenar antecipadamente um dado modo de vida, sem que o tenhamos testado nós mesmos, ou visto suas consequências recaírem sobre outrem? Não somos juízes infalíveis; tornamo-nos bons juízes apenas em relação àquilo que nós mesmos já testamos e conhecemos. Qual o fundamento de pensarmos que um estilo de vida, que uma prática, que um experimento de existência não tenha valor algum, ou que ele seja imoral, ou abominável, ou qualquer que seja a palavra que possamos utilizar para qualificá-lo ou desqualificá-lo, se não temos, nós mesmos que os criticamos, qualquer conhecimento sobre ele? Temos que conceder espaço e mesmo incentivar que os indivíduos busquem realizar em suas vidas tudo o que estejam dispostos a perseguir e a fazer – assegurado o não engendramento de danos para quem quer que seja, além do próprio agente. Os exemplos

que indivíduos engajados em experimentos de vida das mais diversas ordens, com os mais diferentes propósitos, podem nos oferecer são de imenso valor para a existência humana; o próprio fato de que haja indivíduos dispostos a viver e a praticar aquilo que poucos viveriam ou praticariam voluntariamente deve ser estimulado (pois é um exemplo da autonomia que todos nós deveríamos buscar); somente assim poderemos ter uma certeza mais clara, um fundamento mais seguro que nos permitirá condenar ou louvar uma dada prática, uma vez que conheçamos suas potenciais consequências danosas ou proveitosas. É vendo e analisando os efeitos das diversas atividades praticadas pelos seres humanos que poderemos municiar-nos do que for necessário para louvá-los ou censurá-los. Antes de estarmos assim preparados, tudo o que possamos fazer, tudo o que possamos dizer, se não somos nós mesmos juízes competentes sobre tais matérias, não passa de preconceito; agir dessa maneira é recorrer à lógica do perseguidor, afirmando que podemos perseguir os outros porque eles estão errados, mas que eles não podem nos perseguir, porque estamos certos.

A pluralidade de experimentos de vida e de práticas que podem desenvolver e expressar a individualidade humana é muito vasta, sendo impossível e infrutífero tentar elencá-las. Se é certo que, acerca de algumas matérias, considerar os casos maiores e mais problemáticos nos proporciona uma visão mais clara dos casos menores e mais simples, talvez seja melhor optar por esse caminho aqui. Considerarei em seguida alguns exemplos que parecem bastante problemáticos, exemplos de estilos de vida e de práticas diversas, como as da prostituição e do uso de drogas. Essas e muitas outras práticas e experimentos podem ensejar manifestações claras da individualidade humana, do caráter particular de um indivíduo; além disso, e o que é mais importante, podem fornecer-nos exemplos sem os quais se tornariam indiscerníveis as razões que pudéssemos erigir para louvar ou criticar os que as praticam.

A prostituição (que, como brincam alguns, talvez seja a profissão mais antiga já praticada por um ser humano) é um lugar comum da crítica de muitos indivíduos às práticas e estilos de vida de seus semelhantes. Seguramente, boa parte desses críticos jamais se envolveu com ela, quer ofertando, quer buscando esse tipo de serviço. No que tange à prostituição não há ponto algum, na teoria utilitarista de Mill, que a veja como algo condenável e imoral. Embora haja diferentes noções de prostituição, ficarei com aquela que, de acordo com Nahra, a define melhor, a de prostituição como “venda de sexo ou sua troca por bens”³⁷⁷. Ora, que mal há no uso sexual que possamos fazer do nosso corpo, *quando esse uso é consentido e não causa danos a outrem*? Somos soberanos sobre nosso corpo e nossa mente! Uma vez observado o princípio do dano; quando não há, pois, dano algum que essa prática possa trazer para os que nela se envolvem, e quando há consentimento entre as partes envolvidas, então qual é o fundamento que subjaz às críticas que são dirigidas à prostituição? Talvez, baseado em uma perspectiva moralista judaico-cristã, que condena o corpo e os prazeres que por meio dele podemos sentir, alguém sustente que essa prática é *imoral*. Mas, que fazer com o desejo sexual que todo ser humano, ao longo de sua existência, inevitavelmente sente reiteradamente? Deveríamos expurgá-lo de nossa natureza, caso isso fosse possível? Se conseguíssemos, por um acaso infeliz, realizar essa façanha, é certo que privaríamos a humanidade de uma das principais fontes de prazer de que podemos desfrutar (talvez o prazer sexual seja o prazer que sirva de paradigma para pensarmos todos os demais tipos de prazeres).

Ora, constata-se que há indivíduos que buscam mais do que outros os prazeres do sexo, enquanto outros preferem muitas outras coisas. Esse talvez seja o caso de muitas prostitutas e garotos de programa, assim como de atrizes e atores pornô, indivíduos que, gostando muito de sexo, decidiram dedicar uma parcela muito grande de suas vidas à sua prática, chegando mesmo a tornarem-se profissionais do sexo. Em relação a esses

indivíduos, cabe, talvez, o que disse Shakespeare em *Hamlet* – eles encontram “uma felicidade que a loucura alcança às vezes, e que a razão e a sanidade não têm a sorte de encontrar”³⁷⁸. Não entrarei aqui em discussões em torno do prazer sexual, tal como esses indivíduos o buscam, ser ou não um prazer inferior, comparado ao do estudo, por exemplo, como seria possível discutir a partir da axiologia de prazeres proposta por Mill. Gostaria apenas de dizer que toda ação e estilo de vida que não cause danos a outros indivíduos podem ser legitimamente praticados, independentemente do tipo de prazer que venha a suscitar. Os estilos de vida das prostitutas e atores pornô podem parecer imorais, pervertidos, loucos, para alguns; seu valor, não obstante, reside em terem valor para eles, em serem resultado de uma escolha autônoma. Ademais, a história nos mostra que houve povos, como os hindus, os árabes, os gregos e os romanos, entre os quais as práticas sexuais ocupavam um lugar importante na economia da vida social, chegando mesmo a ser tema de obras de arte. Acerca da perspectiva utilitarista milliana sobre a prostituição, Nahra nos diz o seguinte:

Em relação à sexualidade, por exemplo, as referências explícitas de Mill a esse assunto foram muito poucas, explicadas pelo fato de que não importava o quão progressista ele era, ele, não obstante, viveu em uma sociedade vitoriana. Ele afirmou que a fornicação, provavelmente fazendo menção à “prostituição”, deveria ser tolerada e que, para sermos justos com a natureza de cada pessoa, é essencial que diferentes pessoas devam poder viver diferentes vidas, uma observação que apela, uma vez mais, para a tolerância nos negócios pessoais, um dos tópicos favoritos de Mill. Isso pode muito bem ser aplicado para justificar a tolerância em relação a assuntos sexuais. A coisa mais importante é que a aplicação do princípio de Mill a assuntos sexuais produz uma forte defesa do direito das pessoas de conduzir suas vidas sexuais do modo que pareça mais apropriado para elas, sujeito, obviamente, à sempre presente cláusula geral de que tais práticas não sejam danosas a outrem. Aplicada à prostituição e ao sadomasoquismo, isso implica que essas práticas, em sua forma padrão e consensual entre adultos, não podem ser consideradas imorais³⁷⁹.

O engajamento de Mill na defesa das prostitutas foi algo real; ele as defendeu como teria defendido (e defendeu, com efeito) qualquer outro grupo de indivíduos que tivesse ameaçada sua liberdade de pensamento e de ação. Essa defesa ficou muito clara na postura que ele adotou a propósito da *Lei de Doenças Contagiosas*, em vigor na Inglaterra de seu tempo, que objetivava instaurar um poder policial sobre as prostitutas. Acerca dessa postura, Cléro nos diz o seguinte:

O Senhor Guillin, filósofo canadense que, em 2009, reuniu em torno de si, no Palácio da UNESCO em Paris, especialistas em Stuart Mill, chamou nossa atenção para um texto primordial para nosso assunto (isto é: utilitarismo e saúde pública), concernente à atitude corajosa adotada em 1870 por Stuart Mill, na ocasião de uma consulta que ele concedeu à comissão parlamentar encarregada de avaliar o efeito da lei que o Reino Unido tinha adotado, a propósito das prostitutas, para enquadrar medicamente sua atividade, afim de que elas não propagassem doenças venéreas no conjunto da população. Em detrimento do aparente bom fundamento de uma lei que não fazia outra coisa que retomar algumas legislações europeias, e a francesa em particular, Stuart Mill se mantém firme na sua recusa de impor, em nome da higiene, controles médico-policiais e de tratamento sobre uma população particularmente frágil e pouco inclinada a reivindicar, por ela mesma, sua dignidade. [...] É provável que um Bentham [...] não teria tergiversado em decidir a favor do grande número e que ele teria aprovado a lei se ela tivesse demonstrado sua eficácia. Mas se o argumento de sua eficácia é colocado em dúvida por Stuart Mill, que teme uma recrudescência da prostituição clandestina, [...] ele não é o único que ele mantém contra a Lei de Doenças Contagiosas. Dentre os outros argumentos, o principal é que o trabalho da polícia não é se ocupar da prostituição, uma vez que ninguém é constrangido a vender e a comprar esse gênero de serviços, e que cabe apenas à prostituta decidir se ela quer ser examinada ou não, se ela deve ser cuidadosa ou não. Uma medicina policial que visa submeter alguém, contra sua vontade, a exames, a título preventivo, para saber se ele está doente ou não, não é nem uma medicina, nem um ato, de qualquer modo, legal [...]. [...] uma medicina preventiva certamente não é ilegal

em si, mas o é se não for consentida [...]. [...] Então, as Leis de Doenças Contagiosas são leis, de uma só vez, destruidoras da liberdade individual [...], incitadoras de abusos policiais, e sexistas, isto é, discriminatórias em relação às mulheres³⁸⁰.

De modo coerente, a postura de Mill em relação à Lei de Doenças Contagiosas recebeu o mesmo tratamento que ele havia concedido, alguns anos antes, no ensaio *Sobre a Liberdade*, à expressão da individualidade humana por meio de práticas e estilos de vida. É ilegítimo interferir na liberdade de um indivíduo quando suas ações não acarretam danos a outros indivíduos; é ilegítimo fazê-lo mesmo quando pensamos, com a mais alegada boa vontade, que seria o próprio agente o atingido pelas consequências perniciosas de suas ações. Não posso, em nome do bem-estar de uma pessoa, tolher sua liberdade e autonomia. Por esse motivo é que o princípio milliano do dano também é chamado de *princípio da liberdade*! Vender livremente, sem nenhum constrangimento que me obrigue a isso, o meu próprio corpo ou trocar seu uso sexual por bens é uma prática com a qual só deve ser possível interferir quando for *danosa* a alguém (quando, por exemplo, um ser humano for obrigado a se prostituir). Esse mesmo argumento é aplicável a *todas as práticas e estilos de vida imagináveis*, e a mesma razão apresentada para sustentar a necessidade da liberdade de pensamento e discussão (como disse Mill, a propósito dos seus argumentos na segunda e terceira partes de *A Liberdade*) aplica-se para pensarmos a necessidade da liberdade de ação. Chegamos, acima, à lei empírica que estabelece que a liberdade é fundamental para determinar o volume e a variedade das ideias circulantes em um ambiente social; também a história nos mostra que a liberdade é fundamental para a variedade de ações. Olhemos para as tiranias e governos ditatoriais em geral: sob tais governos as individualidades dos governados são esmagadas³⁸¹! A vida não floresce porque os tiranos a sufocam. Se o caso é realmente o mesmo quanto às liberdades de pensamento, discussão e ação, então a ethologia nos indica que devemos recorrer à mesma

combinação de circunstâncias, isso é: devemos buscar instituir um ambiente de liberdade, isento de censura sobre as práticas e estilos de vida; um ambiente em que possamos fazer o que quisermos, vestirmo-nos como bem entendermos, conduzir nossas vidas das maneiras mais aparentemente absurdas possíveis, mas em que impere o respeito pelo ser humano e sua individualidade, que devem ser protegidos por instituições sociais e indivíduos que defendam ferozmente a liberdade, sempre que ela encontrar-se ameaçada.

Essa ferocidade pode ser utilizada para defendermos a liberdade e a autonomia do ser humano no que tange a outro conjunto de práticas bastante polêmicas. Trato agora do uso de “drogas”, um ponto muito discutido em nossos dias, embora não exaurido, e atravessado por muito preconceito. A maior parte dos indivíduos condena o uso de drogas, seja de qualquer uma delas, seja de algumas, e, muitas vezes, o fazem sem terem eles mesmos as utilizado e sentido seus efeitos. Vivemos em um mundo em que fazemos usos frequentes de muitas drogas – pensemos nos diversos tipos de medicamentos que utilizamos para as mais variadas finalidades, terapêuticas ou não, ou no uso “social” de bebidas alcoólicas, ou mesmo no uso de cigarros, e todas essas são consideradas “drogas legais”; utilizamos todas elas, mas isso não impede que os usuários de “drogas ilegais” sejam estigmatizados.

Muitos se surpreenderiam se soubessem que a existência mesma da nossa espécie quiçá tenha sido *catalisada* pelo consumo do que hoje é considerado uma “droga”: o cogumelo *stropharia* ou *psilocybe cubensis*. A *Teoria do Símio Chapado* (*Stoned Ape Theory*), desenvolvida pelo etnobotânico estadunidense Terence McKenna e apresentada na obra *Alimento dos Deuses* (*Food of the Gods*), sustenta a possibilidade de que por meio do consumo daquele cogumelo, nas pradarias do continente africano (onde, afirma-se, teriam surgido os primeiros homínídeos), nossos ancestrais teriam desenvolvido muitas vantagens sobre as

demais espécies de hominídeos (*homo erectus*) então existentes, dando origem à nossa espécie – a *homo sapiens*³⁸². Dentre tais vantagens, de acordo com McKenna, encontram-se a acuidade visual mais apurada, o aumento da capacidade e do desejo sexuais, o estreitamento dos laços sociais entre os indivíduos, o desenvolvimento do que chamamos de capacidade de imaginar, e mesmo o desenvolvimento da linguagem.

Minha argumentação é que, causadores de mutação, componentes químicos psicoativos na dieta dos primeiros homens influenciou diretamente a rápida reorganização das capacidades de processamento de informação do cérebro. Alcaloides em plantas, especificamente componentes alucinógenos como a psilocibina, dimetiltryptamina e harmalina, poderiam ser os fatores químicos da dieta proto-humana que catalisaram a *emergência da autorreflexão humana*. A ação dos alucinógenos presentes em muitas plantas comuns aprimoraram nossa atividade de processamento de informações, ou nossa sensibilidade ambiental, e assim contribuíram para a repentina *expansão do tamanho do cérebro humano*. Em um período posterior desse mesmo processo, alucinógenos atuaram como catalisadores no *desenvolvimento da imaginação*, fomentando a criação de estratégias internas e esperanças que bem podem ter sinergizado a *emergência da linguagem e da religião*. [...] pequenas quantidades de psilocibina, consumidas sem consciência de sua psicoatividade durante o ato geral de procurar por comida, e, talvez, depois consumidas conscientemente, concedem um considerável *aumento da acuidade visual*, especialmente da detecção de limites. Como a acuidade visual é como um prêmio entre os caçadores-coletores, a descoberta do equivalente a um “binóculo químico” não poderia falhar em ter um impacto no sucesso da caça e da coleta daqueles indivíduos que se utilizavam dessa vantagem. Grupos de parceria que contam com indivíduos de visão aguçada serão *mais bem-sucedidos em alimentar sua prole*. Devido ao aumento de alimento disponível, *a prole de tais grupos terá uma probabilidade maior de atingir a idade reprodutiva*. Em tal situação, o declínio dos grupos que não utilizam psilocibina seria uma consequência natural. Porque *a psilocibina é um estimulante do sistema nervoso central*, quando consumida em doses um pouco maiores, *ela tende a promover inquietação e excitação sexual*. Assim, [...] *aumentando as oportunidades de cópula, os cogumelos favoreceram diretamente*

a reprodução humana. A tendência a regular e programar a atividade sexual dentro do grupo, ligando-a ao ciclo lunar de disponibilidade do cogumelo, pode ter sido importante como um primeiro passo para o ritual e a religião³⁸³.

Descoberto primeiramente por mero acaso, por meio da coleta praticada por nossos ancestrais (que eram nômades, coletores e caçadores), eles logo perceberam que após ingerirem o cogumelo sentiam-se “diferentes”. Essa sensação foi a porta de entrada para o posterior uso sistemático do *psilocybe cubensis*. Outro dos vários pontos inusitados sugeridos por essa teoria: a origem da religião também pode ser explicada a partir dela: como o *psilocybe cubensis* contém princípios ativos (principalmente a psilocibina e a psilocina, dentre outros) capazes de provocar alucinações, nossos antepassados poderiam ter começado a enxergar “seres” e “coisas” que não enxergavam antes de ingerir os *cogumelos mágicos* (como são carinhosamente conhecidos entre seus apreciadores). A partir de tais “visões”, podem ter passado a pensar que existiriam outros seres, aos quais começaram a reverenciar, dando origem à religião.

Não pretendo considerar os meandros da teoria de McKenna, que foi corroborada por várias outras teorias e experimentos científicos, por ele discutidos ao longo da obra *Alimento dos Deuses*. É suficiente, para meu propósito aqui, o fato de que há uma teoria científica que abre e sustenta a possibilidade de pensarmos o uso de “drogas” como um meio catalisador de muitas de nossas práticas e atividades. Se o uso de uma “droga” favoreceu, catalisou a evolução de toda uma espécie, não há motivo algum para não considerarmos que o uso dessa e de muitas outras substâncias também pode contribuir para o desenvolvimento da individualidade de um indivíduo particular, de diversas maneiras. Que fique bem claro que não tenho o intuito de fazer apologia ao uso de drogas, mas apenas o de pensar acerca das consequências potencialmente positivas que seu uso consciente, responsável e direcionado pode trazer para os indivíduos e para a humanidade.

Com efeito, o uso de “drogas” em geral, naturais e sintéticas, é muito difundido. Muitos indivíduos e grupos de indivíduos as utilizam para as mais diversas finalidades. Considerando o uso de tecnologias biomédicas (de fármacos, particularmente) e suas relações com os aprimoramentos cognitivo e moral, envolvidos diretamente em nossas práticas e atividades, Douglas afirmou:

Tecnologias biomédicas são rotineiramente empregadas em tentativas de manter ou de restaurar a saúde. Mas muitas também podem ser utilizadas para alterar características de pessoas completamente saudáveis. Sem atribuir qualquer valor a essas últimas alterações, referirei às mesmas como *aprimoramentos biomédicos*. O aprimoramento biomédico é talvez mais aparente nos esportes, nos quais drogas são utilizadas há muito tempo para aumentar a performance, mas elas estão espalhadas em outras esferas. Alguns músicos tomam betabloqueadores para acalmar seus nervos antes de apresentações, uma significativa proporção de estudantes universitários estadunidenses relatam tomar Ritalina enquanto estudam, a fim de aumentar sua performance nos exames [...]. Pesquisas sobre drogas que podem aprimorar a memória, a retenção de habilidades complexas, e a prontidão sugerem que as possibilidades do aprimoramento biomédico possivelmente crescerão rapidamente nos próximos anos. Não obstante, a *moralidade* do uso de tecnologias biomédicas para promover o aprimoramento permanece uma matéria controversa³⁸⁴.

Como podemos perceber, caso a experiência já não nos tivesse informado sobre isso antes, recorreremos ao uso de “drogas” não só para termos estados alterados de consciência, ou para tratarmos de uma doença, mas também para alcançarmos outras finalidades – alguém que é tímido recorre ao álcool para ficar menos inibido; o estudante fuma maconha para “viajar” nas aulas de filosofia; o cirurgião utiliza uma dose baixa de Lexotan, antes de uma cirurgia, para que suas mãos tremam menos durante o procedimento etc.

A questão da moralidade envolvida em tais práticas, como levantou Douglas, não é assim tão problemática, pelo menos quando considerada à luz do utilitarismo de Mill. Sabemos que

o sumo bem humano é o prazer, e que, na busca por ele, temos que observar o princípio do dano. Se isso é mesmo assim, então poder-se-ia objetar: mas, no caso do consumo de “drogas” ilegais, aqueles que as utilizam precisam recorrer ao tráfico para obtê-las; com isso, estão contribuindo para o fortalecimento de uma grande chaga social, aumentando, necessariamente, a parcela de dores da sua comunidade. Não há como negar que, no atual estado de coisas, em que, em muitos países, inclusive no Brasil, o consumo de determinadas “drogas” é proibido, quem as consome – se não é ele mesmo o próprio produtor – está contribuindo para o alastramento desse problema social. É certo, não obstante, que há alguns caminhos, algumas soluções disponíveis para extirparmos esse problema: o Estado pode, por exemplo, tomar para si o controle sobre a produção, a distribuição, a venda e o consumo de tais “drogas”. Uma medida como essa seria um duro golpe no tráfico, que, pelo menos no que diz respeito às “drogas” que passaram a ser legais, não teria mais uma freguesia cativa. Além disso, o Estado veria suas receitas aumentarem a partir do surgimento de toda uma cadeia produtiva e de todo um comércio que cresceria em torno dessas “drogas”. Com efeito, muitos problemas decorrentes do uso dessas poderiam ser evitados, tais como as mortes decorrentes de dívidas ou de disputas por territórios de venda entre traficantes, a corrupção policial, o número de processos judiciais, a superlotação das cadeias públicas, dentre outros. Aquela possível objeção resultaria, caso um Estado tomasse para si (como um Estado fomentalista o faria) a responsabilidade sobre a produção, a distribuição, a venda e o consumo de “drogas”, precisamente no oposto, isto é: no aumento da felicidade social e individual, posto que a sociedade se encontraria então, senão completamente livre desses males causados pelo tráfico, pelo menos em uma situação tal em que os visse reduzir grandemente³⁸⁵.

Ora, diante de tudo isso, indago: se nossa espécie mesma, assim como a imaginação, a linguagem e a religião, *podem ter sido* a consequência natural, posto que adaptativa, do uso de

uma “droga”, como McKenna e outros sustentaram; se, além disso, utilizamos, com efeito, para muitos fins, drogas adequadas para nos fazerem alcançar mais facilmente esses fins, então por que não permitimos que os indivíduos as utilizem para os mais variados propósitos, desde que nenhum dano recaia sobre outrem? Apenas a liberdade pode nos indicar quais experiências de vida e práticas deram certo e quais deram errado.

Como expus no começo deste capítulo, por meio da consideração de casos extremos de liberdade, tal como o uso de “drogas” e a prostituição, podemos extrair, para os casos mais simples, ou para outros igualmente complexos, a mesma linha de defesa utilizada para justificar os primeiros. Penso, como mais um exemplo de caso extremo, também na questão do *aborto*, cuja prática pode ser defendida sem maiores problemas à luz do utilitarismo de Mill, prática que poderia ser legalizada e controlada pelo Estado, contribuindo assim para solucionar um problema que afeta diretamente as mulheres, nos países em que tal prática não é permitida; pois, nesses países, elas têm que recorrer a métodos e procedimentos clandestinos, colocando em risco, muitas vezes, sua própria vida. Penso também na prática da *eutanásia*, com o consentimento anterior do indivíduo a ser afetado por ela, obviamente, prática que pode contribuir para minimizar a dor dos familiares e pôr um fim definitivo no sofrimento do indivíduo em questão etc. Temos que ser tolerantes com as práticas, estilos de vida e opiniões dos outros, não porque em si mesmas elas sejam corretas ou nos agradem, mas porque a diversidade, que só existe onde as práticas, estilos de vida e opiniões podem ser expressadas sem barreiras, é um requisito indispensável para o desenvolvimento da individualidade humana e para o surgimento de novas verdades, novas práticas, novos valores, enfim, daquilo que poderá trazer a mudança. Assim, como afirmou Swan,

As ações autoconcernentes dos dissidentes sociais devem ser toleradas. A perspectiva de Mill é que seus novos, não usuais ou não sancionados modos de vida podem trazer à luz informações que podem nos conduzir ao florescimento geral. Suas buscas podem provar-se valiosas e outras em breve surgirão. Novas convenções podem tomar o lugar de convenções antigas, tendo como resultado que mais pessoas estejam em melhor situação³⁸⁶.

Mas, alguém pode objetar: *Como proceder em relação a um experimento de vida, a uma prática ou a uma opinião que se provaram equivocados e nocivos?; como devemos lidar com os agentes de tais experiências mal fadadas?* Os indivíduos devem ter liberdade e autonomia para pensar e agir como queiram; também devem ter suficientemente claro para si mesmos que, caso suas experiências de vida, práticas e opiniões deem errado, *mostrando-se danosas para outros indivíduos*, deverão ser responsabilizados por elas. Há, como sugeriu Mill, um caminho bastante adequado para lidarmos com tais situações. Podemos, certamente – como exposto no ensaio *Sobre a Liberdade*³⁸⁷ –, tentar convencer os indivíduos, unicamente por meio da persuasão, apelando para sua razão, tratando-os com franqueza e respeito, a abandonarem seus estilos de vida, práticas e opiniões, mas nunca coagi-los a isso³⁸⁸. Devemos, por isso, estar sempre dispostos a instituir um ambiente de liberdade de discussão; devemos estar abertos para as críticas que possam dirigir contra nossas práticas, estilos de vida e opiniões, assim como devemos estar igualmente dispostos a criticar as práticas, estilos de vida e opiniões dos outros, sempre tendo em vista nosso próprio desenvolvimento e o dos outros, e sendo respeitosos para com a individualidade alheia. Não devemos evitar o conflito, mas buscá-lo; somente assim poderemos nos tornar pessoas mais sábias. O desenvolvimento do nosso caráter, da nossa individualidade, requer esse tipo de conflito, que não deve ser suprimido, quando ocorra de modo razoável e com tolerância, mas que deve sê-lo, quando for destemperado, desrespeitoso e mentiroso. Temos que ser livres, inclusive para cair.

Conclusões

Retomarei agora os objetivos e problemas que estipulei na Introdução, a fim de saber se atingi os primeiros, e em que medida elucidei os segundos. Se a alguém parecer que não fui bem-sucedido nesses pontos, que possam perdoar-me pela falta de competência; não é tarefa das mais simples discorrer acerca de um tema sobre o qual alguns grandes pensadores se debruçaram, com muito mais habilidade e competência do que as de que disponho, e sobre o qual muita pesquisa, teórica e prática, ainda resta por fazer. Apesar das minhas limitações, posso dizer que obtive, sem dúvidas, grande satisfação – um verdadeiro prazer superior – ao estudar para e ao escrever este livro, que é, na verdade, minha tese de doutorado, com algumas alterações. Concordo sem reservas com os que dizem que o prazer do conhecimento não consiste em *obter* conhecimento, mas na atividade mesma de *buscá-lo*. Ademais, o próprio fato de haver críticas, comentários, discussões em torno das ideias que aqui abordei, ativa e torna efetiva, nas esferas do pensamento, da discussão e da prática, a saudável agonística que deve imperar nos negócios humanos.

Estipulei dois *objetivos principais* para esta pesquisa: a) sustentar, à luz do pensamento de Mill, a importância da individualidade como algo que deve ser fomentado e desenvolvido pelos indivíduos e pelo Estado, e b) tentar elucidar as relações entre a sociedade e o Estado, por um lado, e os indivíduos e individualidades, por outro. Estabeleci ainda um *objetivo secundário* – c) a demonstração da estreita ligação entre

o desenvolvimento da individualidade e a ideia de progresso ou aperfeiçoamento, tal como concebida por Mill. Formulei, enfim, alguns problemas orientadores, cuja elucidação pensei que pudesse conduzir-me ao atingimento dos meus objetivos: *como produzir individualidades bem desenvolvidas?; que fatores estão envolvidos na produção do tipo excêntrico ou genial de ser humano?; haveria algum limite para esse desenvolvimento, no que concerne aos meios utilizados para isso, ou seria válido recorrer a qualquer meio?; teria o Estado algum papel a desempenhar nesse processo de cultivo da individualidade ou o mesmo é de responsabilidade de cada indivíduo apenas? Além desses, outros: o que poderíamos esperar, então, de indivíduos excêntricos, cujas individualidades foram bem desenvolvidas?; haveria, para eles, alguma vantagem com esse cultivo de si?; que tipo de serviços ou vantagens eles trariam, se é que trariam algum, para a sociedade?; poderíamos, enquanto comunidade política, prescindir desses indivíduos?; caso esse desenvolvimento apresente efeitos positivos sobre a humanidade, deveriam os indivíduos ser compelidos a se desenvolverem?*

No que tange ao primeiro objetivo geral, vimos que a individualidade humana deve ser desenvolvida devido ao seu duplo valor para a vida do ser humano como um todo: a individualidade possui valor *em si mesma* e também *pelas consequências* que seu desenvolvimento pode trazer para os indivíduos que se cultivam e para a comunidade na qual eles vivem. Seu valor em si consiste no fato de que a individualidade é uma *parte constituinte da felicidade humana*. Não há como falar da individualidade sem ligá-la àquilo que ela necessariamente requer: *expressão* – e uma expressão tal que contemple a plenitude do ser do indivíduo. A metáfora milliana da árvore cujas forças internas impulsionam sua expansão para todos os lados quer dizer exatamente expressão e expansão da individualidade humana. Mas, assim como às árvores, também a nós nos podam, quando não somos nós mesmos que fazemos isso. Instâncias externas nos podam, dificultam a expressão da nossa individualidade,

limitando nossa liberdade. A moral vigente em nossa comunidade, assim como seus costumes, leis, instituições, a tirania da maioria e as políticas do Estado tendem a estabelecer, quando não a impor, padrões de pensamento e de ação. Somente um ambiente de plena liberdade de pensamento e de ação pode proporcionar o solo mais fértil para o cultivo e o florescimento da árvore/individualidade humana. Quando não há liberdade para a expressão das opiniões, sentimentos e modos de ser dos indivíduos, a consequência é o encolhimento das energias e do vigor individuais, de modo semelhante ao lento definhamento de uma árvore, quando o solo não mais lhe proporciona os nutrientes necessários para sua existência. Como afirmaram Mill e Humboldt, com a energia e o vigor individuais enfraquecidos, o vigor e a energia da comunidade, da nação, do Estado estarão também enfraquecidos.

Por outro lado, o valor do cultivo da individualidade humana reside ainda em suas consequências. Essas consequências são principalmente duas: o surgimento de *novidades* e a manutenção do *progresso* dos negócios humanos. Com a expressão e a expansão da individualidade ocorre paralelamente o crescimento da diversidade de opiniões, práticas e estilos de vida existentes na comunidade. É a partir dessa diversidade fervilhante, e muitas vezes agonística, que a novidade (em todas as áreas em que possamos concebê-la – quer se trate da criação de uma teoria filosófica, científica, política, quer da invenção de um apetrecho, de uma máquina, de uma obra de arte, ou de novos costumes, de novas práticas, de novos estilos de vida, de novas leis etc.) poderá surgir com menos dificuldade e modificar os pensamentos, as práticas e as relações dos seres humanos consigo mesmos, com os outros e com a natureza. A possibilidade sempre aberta de mudanças, de transformações do processo histórico, é o que nos assegura que continuaremos a ser seres progressistas; o ser humano, afirmou Mill, é “um ser de progresso”. O avanço contínuo de um conjunto de condições

materiais e espirituais – condições econômicas, políticas, gnosiológicas, morais, estéticas – para outro conjunto, mais complexo, mais diversificado, mais promovedor da felicidade humana, é o que caracteriza a concepção milliana de progresso. Novidade e progresso, como consequências possíveis de serem produzidas a partir da existência de um grande número de individualidades bem cultivadas, são motivos mais do que razoáveis para justificar o interesse de cada um de nós pelo nosso próprio cultivo, e também para que possamos estimular nossos semelhantes a buscarem o deles; são suficientes para fazer com que o Estado por esse cultivo se interesse, olhando para ele e agindo para com ele como um *Estado fomentalista* deveria fazê-lo. Ao passo que os indivíduos devem perseguir seu próprio desenvolvimento porque fazê-lo equivale a buscar uma fonte essencial de sua própria felicidade, de seu próprio prazer, o Estado fomentalista deve buscar meios – todos os meios ao seu alcance e que sejam concebíveis para isso – capazes de fomentar ao máximo o cultivo individual dos seus membros, posto que isso contribua para a maximização da felicidade da comunidade política (para seu bem comum) e assegure o movimento progressivo do próprio Estado, impulsionado pelo progresso individual de cada um de seus membros.

As relações entre a sociedade e o Estado, por um lado, e os indivíduos e suas individualidades, por outro, devem ser pautadas pelo *apreço* e pelo *reconhecimento* do valor fundamental que o cultivo da individualidade tem para a vida humana. Essas relações devem ser orientadas a partir de uma perspectiva fomentalista, de modo que os primeiros (sociedade e Estado) não criem obstáculos para os esforços dos indivíduos no sentido de se cultivarem, nem estejam eles (a sociedade e o Estado) dispostos a querer guiá-los pelas mãos como crianças, quando forem os indivíduos mesmos capazes de se orientarem, contando com sua própria iniciativa; se o Estado agisse de outro modo apenas contribuiria para tornar os indivíduos desleixados e

dependentes de sua tutela. Compete a um Estado fomentalista *somente* criar, fomentar, desenvolver e administrar meios que possam ser livremente utilizados e reinventados pelos indivíduos para seu florescimento pessoal, pautando todas as suas atividades e políticas pelo que chamei de *bem-estar positivo mínimo*. À sociedade em geral cabe estar vigilante quanto à liberdade de que seus membros dispõem, e estar sempre de prontidão contra qualquer ameaça à liberdade, inclusive contra aquela ameaça que pode brotar de dentro de si mesma: a tirania que a maioria, muitas vezes, exerce sobre as minorias. A relação entre esses quatro elementos constitui, poderia expressar-me nestes termos, um verdadeiro sistema orgânico, no qual cada parte está relacionada e é afetada pelas consequências das ações de cada uma das demais partes (indivíduos, que expressam suas individualidades) e do todo (Estado, sociedade).

Nesse funcionamento orgânico da vida em sociedade podemos enxergar com mais nitidez o objetivo secundário que persegui – do desenvolvimento de cada uma das partes do todo político-social depende o progresso do próprio todo. Como o progresso, na perspectiva de Mill, consiste em transformações sociais, políticas, econômicas, epistemológicas, éticas e estéticas, quando os indivíduos progridem em seus esforços de cultivarem-se a si mesmos em uma ou em mais de uma dessas áreas, suas ações podem repercutir diretamente em sua sociedade, em uma ou em mais de uma área. Vimos que, para Mill, um país pode parar de progredir quando a individualidade de seus cidadãos para de ser desenvolvida; pois com isso diminui-se a incidência de fatores que possam desencadear as transformações necessárias para manter o movimento progressista humano. Assim, poderia afirmar, parafraseando Mill, que quanto maior for o grau de desenvolvimento da individualidade humana em uma sociedade, mais progressista ela tenderá a ser.

Voltemo-nos agora para os problemas que formulei e que já encontraram algumas respostas nos parágrafos acima. Para

depararmos mais frequentemente com seres humanos cultivados é necessário, principalmente, que o Estado fomentalista efetivamente cuide da criação, do fomento, do desenvolvimento e da administração dos meios mais adequados para o cultivo da individualidade humana. A educação é, certamente, o principal meio capaz de nos auxiliar, e ao Estado, a atingir o objetivo maior do cultivo individual. Além dela, sem dúvidas, outros meios, como a socialização em geral, a vida familiar e o nível de nossa renda, também contribuem para isso. Não é somente o Estado que tem a obrigação de contribuir para o desenvolvimento da individualidade humana. Cada um de nós é, e deve sê-lo, por intermédio das nossas opiniões, práticas e estilos de vida, uma fonte de estímulos para os que estão ao nosso redor, contribuindo para o desenvolvimento da individualidade de nossos semelhantes. Os fatores que estão envolvidos nesse desenvolvimento são muito variados, embora eu tenha elencado e discutido somente alguns deles – a educação, a ciência, a cultura e a economia. Nessas áreas, o Estado fomentalista deveria atuar com mais atenção, de modo mais decisivo e efetivo, pois todas elas relacionam-se diretamente com a existência de cada um de nós, tendo repercussões muito extensas em nossas vidas.

Encontramos no ensaio *A Liberdade*, de Mill, o único e legítimo limite que um tal desenvolvimento individual permite e ao mesmo tempo requer: o de fazermos tudo o que quisermos, o de lançarmos mão de tudo o que esteja ao nosso alcance para promovê-lo, desde que dano algum seja causado a quem quer que seja, excetuando-se aquele que sobre nós mesmos possa recair. Esse é o princípio milliano do dano (*harm principle*), que é, com efeito, o princípio mesmo da liberdade. A liberdade consiste, para Mill, em fazermos tudo o que queiramos. Nós queremos o prazer e não queremos sentir dores; por isso o limite, a fronteira da nossa liberdade é constituída das dores que podemos produzir para alguém que, assim como nós, também não quer senti-las.

As vantagens que o desenvolvimento da individualidade humana pode trazer para nossas vidas são inúmeras: vantagens morais – com a criação de novas possibilidades de ação, de estilos de vida e de juízo; gnosiológicas – por meio do advento de novas verdades, novas teorias e métodos de pesquisa; e vantagens estéticas – por meio do florescimento de novos olhares e considerações sobre a vida humana e a natureza. Não podemos prescindir de indivíduos bem cultivados precisamente por essas e muitas outras razões. Apesar de todas as benesses que advêm do cultivo da individualidade humana, não podemos aceitar que, em nome da natureza progressista da nossa espécie, um ser humano seja *compelido* a se desenvolver – o princípio do dano nos proíbe de interferir na liberdade de outrem com vistas ao seu próprio bem-estar. Nós mesmos, e o Estado, temos que ser exemplos – por meio de nossas vidas, de nossas opiniões, práticas e modos de ser – da importância e da necessidade de que nossos semelhantes busquem, espontaneamente, para seu próprio bem e para o da humanidade, o desenvolvimento completo e coerente de todo o seu ser, de todas as suas capacidades, de todas as suas forças. Assim agindo, poderemos contribuir para tornar o ser humano um ser mais nobre e mais belo.

A perseguição desses objetivos e problemas me conduziu a alguns encontros bastante felizes, nos quais tive oportunidade de conhecer novas perspectivas, de ter novas ideias, de perceber novos caminhos para futuras pesquisas. A ideia de um *Estado fomentalista* surgiu quando considerei as perspectivas de Mill e de Humboldt acerca dos limites das ações do Estado, e quando percebi que os argumentos de ambos, apesar de contrários em alguns aspectos, são muito importantes, por suas consequências práticas, para a condução dos negócios humanos. Se Mill concebeu um Estado com um campo de atuação muito amplo, Humboldt fez o oposto. As considerações que levaram o pensador alemão a restringir a esfera de ação do Estado ao bem-estar negativo ou segurança são legítimas; pois, de fato, quando

não são adotadas medidas adequadas para conter e dirigir as políticas estatais relativas ao bem-estar positivo ou utilidade, a tendência é de que o Estado prejudique consideravelmente a possibilidade de cultivo da individualidade humana. Entre uma perspectiva como a de Mill, que pensava que o Estado deveria agir tanto tendo em vista o bem-estar positivo quanto o negativo, e uma como a de Humboldt, a proposta de uma mediania na atuação do Estado – ao que chamei de bem-estar positivo mínimo – pareceu-me bastante adequada. Neste livro, como em minha pesquisa de doutorado, tratei do que chamei de Estado fomentalista de modo muito breve, uma vez que a natureza dessa discussão certamente me conduziria para longe do centro da minha temática, requerendo outros desenvolvimentos e articulações³⁸⁹. No entanto, ainda pretendo abordar esse conceito com a atenção devida, em um livro a ele dedicado, no qual terei oportunidade de aprofundar a discussão que iniciei aqui.

Os demais “bons encontros” para os quais fui conduzido pelo desenvolvimento desta pesquisa relacionam-se a áreas de investigação que parecem muito promissoras, áreas que também não pude abordar mais detidamente aqui, mas que poderiam ser exploradas por outros. Penso, por exemplo, nas discussões em torno do utilitarismo e da psicanálise. A teoria psicanalítica, devido ao reconhecimento do prazer e da dor como sensações com as quais a existência de cada um de nós está inexoravelmente ligada, quando cotejada com a teoria utilitarista pode abrir caminhos interessantíssimos de investigações filosófico-científicas. Muitos pensadores utilitaristas foram também psicólogos associacionistas (James Mill, por exemplo); o associacionismo foi o precursor do behaviorismo, e isso, por si só, oferece um atrativo a mais para pensarmos as possíveis relações entre a utilidade e aquilo que hoje se tornou uma área distinta e separada da filosofia: a psicologia.

Falar sobre a psicologia me conduz ao segundo caminho possível de investigações: aquele ao final do qual encontramos

a ciência criada, mas não completamente desenvolvida por Mill: a ethologia. Quando me deparei pela primeira vez com a concepção de uma ciência como essa, percebi que aquilo para o qual ela apontava não era algo quimérico; apesar disso, percebi também que muito trabalho ainda resta a ser feito para que possamos, algum dia, ter uma ciência da ethologia plenamente ativa e efetiva no âmbito das ciências humanas, capaz de nos fornecer um conhecimento valioso acerca da criação do caráter de um indivíduo e de toda uma nação. Com efeito, o repositório da história contém abundante matéria-prima para as investigações ethológicas; contém dados que, quando atentamente analisados e corretamente remetidos às leis da mente humana, podem nos auxiliar a entendermos melhor a nós mesmos e à humanidade, a moldarmos nosso caráter com mais segurança, a pensarmos acerca das melhores maneiras de agir sobre nós mesmos e sobre outrem com o intuito de nos cultivarmos e ao próximo. Esse segundo caminho, pois, consiste em trabalhar na construção dos alicerces que tornarão possível a existência e a plena atividade da ciência da ethologia.

Os últimos pontos, últimos dois caminhos possíveis de investigação: a aproximação, feita por Urbinati, entre o pensamento de Mill e o de Arendt, particularmente no que tange à leitura que ambos realizaram da Atenas democrática do século V a.C., cuja agonística fazia ferver a vida política da *pólis* e exercitava as faculdades racionais dos cidadãos. Penso que essa aproximação pode trazer boas análises, particularmente no que se refere à atuação e ao poder do Estado sobre a vida humana. Por fim, chamou minha atenção a relação, para a qual apontou Cléro, entre o pensamento de Mill e a *biopolítica*. De fato, as discussões de Mill acerca da fisiologia e da saúde, e especialmente uma discussão utilitarista acerca da saúde pública, como proposta por Cléro, abrem caminhos para a discussão acerca da investida da política sobre o corpo humano. Pensadores como Foucault e Sloterdijk são comumente citados nas discussões

nessa área do conhecimento, embora Mill permaneça esquecido. Estou convencido, no entanto, de que o utilitarismo (o de Mill, particularmente) pode trazer grandes contribuições para as discussões biopolíticas.

Felizes, pois, foram esses encontros, novos horizontes de investigação que para mim se abriram e que, espero, possam ser explorados, por mim e por aqueles que para isso sintam-se dispostos. Como o prazer que o conhecimento pode nos trazer só pode ser sentido por meio da atividade mesma de buscá-lo, do estudo dos mais variados objetos com os quais nosso intelecto se depara, o desbravamento desses horizontes – com efeito, de qualquer horizonte possível de investigação – constitui uma fonte segura e permanente de prazeres intelectuais para todos que neles se aventurarem. A aventura intelectual que empreendi aqui chegou, por ora, à sua conclusão; mas não sem antes deixar abertas possibilidades de novas aventuras. Que sempre possamos nos aventurar livremente por todos os horizontes para os quais nossos intelectos nos conduzirem, recolhendo pelo caminho o material que utilizaremos no cultivo de nossas individualidades, e assim possamos manter sempre acesa a chama prometeica que impulsiona o progresso da humanidade!

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ANDERSON, Elizabeth S. John Stuart Mill and Experiments in Living. *Ethics*, v. 102, n. 1, out. 1991.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2009a.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Bauru: Edipro, 2009b.
- ARNESON, Richard J. Mill versus Paternalism. *Ethics*, v. 90, n. 4, jul. 1980.
- BACON, Francis. *Novo Órganon*. São Paulo: Edipro, 2014.
- BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. [S.l]: Elibron Classics, c2005.
- BÍBLIA. Madrid: Edição Ecumênica Barsa, 1977.
- BLACK, John. Darwin in the World of Emotions. *Journal of the Royal Society of Medicine*, v. 95, n. 6, jun. 2002.
- BOGEN, James; FARRELL, Daniel M. Freedom and Happiness in Mill's Defence of Liberty. *The Philosophical Quarterly*, v. 28, n. 113, out. 1978.
- BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais para as Ciências Humanas e Suas Tecnologias*. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/CienciasHumanas.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2015.
- BRUFORD, Walter H. *The German Tradition of Self-Cultivation: Bildung from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975; Valls, 1999.
- CLERO, Jean-Pierre. Bentham, Stuart Mill et la Santé Publique. *La Revue Tocqueville*, v. 32, n. 1, 2011.

CONDORCET, Marquês de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Agasse, 1795; Mill, 2006, v. 8.

CRISP, Roger. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. Oxford: Routledge, 1997.

CRISP, Roger. Taking Stock of Utilitarianism. *Utilitas*, v. 26, n. 3, p. 231-249, set. 2014.

CRISP, Roger. Utilitarianism and The Life of Virtue. *The Philosophical Quarterly*, v. 42, n. 167, p. 139-160, apr. 1992.

CRISP, Roger. Hedonism Reconsidered. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXXIII, n. 3, nov. 2006.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Lisboa: Sá da Costa, 1980.

DIAS, Maria C. L. C. As Diferenças entre os Conceitos de Moral no Utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: A Moralidade como Derivada das Respectivas Noções de Natureza Humana. *Princípios*, v. 19, n. 32, p. 483-506, jul./dez. 2012.

DOUGLAS, Thomas. Moral Enhancement. *Journal of Applied Philosophy*, v. 25, n. 3, 2008.

EDWARDS, Rem B. The Principle of Utility and Mill's Minimizing Utilitarianism. *The Journal of Value Inquiry*, v. 20, p. 125-136, 1986.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. São Paulo: Unesp, 2011.

FICHTE, Johann G. *O Destino do Erudito*. São Paulo: Hedra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

FOUCAULT, Michel. *O Governo de Si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FRANKLIN, Benjamin. *Pennsylvania Assembly: Reply to the Governor*. Disponível em: <<http://franklinpapers.org/franklin/framedVolumes.jsp?vol=6&page=238a>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2011.

FUCHS, Alan E. Autonomy, Slavery, and Mill's Critique of Paternalism. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 4, 2001.

GANDJOUR, Afschin. Is it rational to pursue utilitarianism? *Ethical perspectives: Journal of the European Ethics Network*, v. 14, n. 2, p. 139-158, 2007.

HARRIS, John. Moral Enhancement and Freedom. *Bioethics*, v. 25, n. 2, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Ed. 70, 2007.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOAG, Robert W. Mill's Conception of Happiness as an Inclusive End. *Journal of the History of Philosophy*, v. 25, n. 3, jul. 1987.

HOLLAND, Stephen. *Bioética: Enfoque filosófico*. São Paulo: Loyola, 2008.

HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Hedra, 2011.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Abril, 2010.

HUMBOLDT, Friedrich Wilhelm von. *Os Limites da Ação do Estado*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HUSAK, Douglas N. Paternalism and Autonomy. *Philosophy and Public Affairs*, v. 10, n. 1, 1981.

JACOBSON, Daniel. Mill on Liberty, Speech, and the Free Society. *Philosophy and Public Affairs*, v. 29, n. 3, p. 276-309, 2000.

JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

JONES, Peter V. *The World of Athens, an Introduction to Classical Athenian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

KANT, Immanuel. Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita. In: KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 2008a.

- KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo? In: KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 2008b.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 2008c.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Gulbenkian, 2011.
- KOSIK, Karel. *La Crise des Temps Modernes: Dialectique de la Morale*. Paris: Les Éditions de la Passion, 2003.
- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. da UnB, 2008.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013.
- LIMA, Rafael Lucas de. *Kosik e o Mundo da Pseudoconcreticidade*. Natal: EDUFRN, 2013.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Gulbenkian, 2010.
- LORENZ, Konrad. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. [S.l]: Phoenix Books, 1965.
- LYONS, David. Utility as a Possible Ground of Rights. *Noûs*, v. 14, n. 1, mar. 1980.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MARX, William. The Case for an Ethology of Scholarship. *Culture and Society*, v. 48, 2011.
- MATTOS, L. V. A Posição de J. S. Mill em Relação ao Estado: Os Casos das Sociedades ‘Civilizadas’ e das Sociedades ‘Atrasadas’. *Economia e Sociedade*, v. 17, n. 1, abr. 2008.

MCCLOSKEY, H. J. Mill's Liberalism. *The Philosophical Quarterly*, v. 13, n. 51, abr. 1963.

MCKENNA, Terence. *Food of the Gods*. Nova Iorque: Bantam, 1993.

MILL, John Stuart. A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. In: MILL, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill*. Indianapolis: Liberty Fund, 2006. v. 8.

MILL, John Stuart. *On Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2008a.

MILL, John Stuart. *Autobiography*. Londres: Penguin, 1989.

MILL, John Stuart. Principles of Political Economy. In: MILL, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill*. Indiana: Liberty Fund, 2006. v. 2.

MILL, John Stuart. Periodical Literature: Edinburgh Review. In: MILL, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill*. Indianapolis: Liberty Fund, 2006. v. 1.

MILL, John Stuart. On Genius. In: MILL, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill*. Indianapolis: Liberty Fund, 2006. v. 1.

MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2008b.

MILL, John Stuart. Auguste Comte and Positivism. In: MILL, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill*. Indianapolis: Liberty Fund, 2006, v. 10.

NAHRA, Cinara Maria Leite; OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de (Org.). *Aprimoramento Moral*. Natal: PPGFIL/UFRN, 2012.

NAHRA, Cinara Maria Leite; BORGES, Maria. *Body and Justice*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

NARVESON, Jan. Utilitarianism and New Generations. *Mind*, v. 76, n. 301, jan. 1967.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. New York: Vintage Books, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OS PENSADORES. *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

- OS PENSADORES. *Hobbes*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- OS PENSADORES. *Sartre e Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PERSSON, Ingmar; SAVULESCU, Julian. The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. *Journal of Applied Philosophy*, v. 25, n. 3, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Gulbenkian, 2008.
- PLATÃO. *Apologie de Socrate*. [S.l.]: Le Livre de Poche, 2010.
- PLATÃO. *Phédon*. [S.l.]: Le Livre de Poche, 2010.
- POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SAYWARD, Charles. A Defence of Mill on Other Minds. *Dialectica*, v. 57, n. 3, 2003.
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. São Paulo: Abril, 2010.
- STEGENGA, James A. J. S. Mill's Concept of Liberty and the Principle of Utility. *The Journal of Value Inquiry*, v. 7, n. 4, p. 281-189, 1973.
- SWAN, Kyle. When Experiments in Living Go Awry. *Studies in the History of Ethics*, v. 12, 2007.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique*. Paris: GF-Flammarion, 1981.
- UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. *Global study on homicide 2013*. Disponível em: <http://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf>. Acesso em: 1 out. 2014.
- URBINATI, Nadia. *Mill on Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- VALLS, Andrew. Self-development and the Liberal State: The Cases of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt. *The Review of Politics*, v. 61, n. 2, spring 1999.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Lisboa: Gulbenkian, 2011.

WOLFF, Jonathan. Mill, Independence and the Liberty Principle. *Utilitas*, v. 10, 1998.

WOLPERT, Andrew. *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002.

Notas

- 1 Torricelli, Evangelista, *apud* Kuhn, Thomas, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, São Paulo, Perspectiva, 2011, p. 49.
- 2 Mesmo os loucos, e também as crianças, são capazes de perceber e representar o mundo para si, de apreendê-lo de algum modo e de agir sobre ele. A experiência atesta que cada um de vós, leitores, e, claro, este autor que vos fala, quando éramos crianças, pensávamos que o melhor mundo possível poderia ser aquele em que as brincadeiras com os amigos não teriam fim; ou que um mundo em que não tivéssemos que ir à escola se enquadraria melhor nessa definição; ou, ainda, aquele mundo em que nossos pais não tivessem que trabalhar, tendo seu tempo inteiramente dedicado a nós, dentre tantas outras representações possíveis. É certo que, quando deixamos de ser crianças, passamos a ver o mundo de outras maneiras, alterando constantemente nossas perspectivas acerca de melhores mundos possíveis. Isso apenas expressa a exatidão das palavras de Paulo aos cristãos de Corinto: “Quando eu era menino, falava como menino, julgava como menino, discorria como menino. Mas depois que eu cheguei a ser homem feito, dei de mão às coisas que eram de menino” (*Bíblia*, Edição Ecumênica Barsa, *Primeira Epístola aos Coríntios*, 13: 11). No que diz respeito aos loucos – sem entrar em considerações acerca do estatuto do louco e da loucura, ou mesmo acerca dos mecanismos de poder envolvidos em um discurso psiquiátrico, já debatidos por Foucault –, sabe-se que os que são considerados, à luz da psiquiatria, loucos, também podem perceber e representar o mundo de modo muito diverso do daqueles que, por assim dizer, teriam uma razão “sã”. Loucos e crianças, ainda que não representem o mundo do modo mais adequado aos limites de uma razão plena e sadia, não deixam, por isso, de representá-lo e de imaginar o melhor dos mundos possíveis. É certo que há outras definições, outros sentidos de “loucura”, alicerçadas sobre concepções morais, políticas, religiosas, de gênero etc., das quais os indivíduos lançam mão quase que automaticamente para, por exemplo, desqualificar o estilo de vida ou as opiniões de outrem. Essa modalidade de uso do adjetivo *louco*, longe de desqualificar o

sujeito ao qual é dirigida (ainda que esteja carregada de conotações negativas, que expressam intolerância para com as diferenças), é, antes, uma das maiores homenagens que se pode tributar àqueles que buscam desenvolver suas individualidades.

- 3 Concorro com a tese de Nietzsche de que “todo animal – e, portanto, também *a besta filósofo* – se esforça para alcançar uma situação ótima de condições favoráveis sob as quais ele pode expandir toda a sua força e atingir seu sentimento máximo de poder; todo animal abomina, tão instintivamente e com uma sutileza de discernimento que é ‘mais elevada que toda razão’, todo tipo de intrusão e de dificuldade que obstrui ou poderia obstruir seu caminho para o ótimo” (“every animal – therefore *la bête philosophe*, too – instinctively strives for an optimum of favorable conditions under which it can expand all its strength and achieve its maximal feeling of power; every animal abhors, just as instinctively and with a subtlety of discernment that is ‘higher than all reason’, every kind of intrusion or hindrance that obstructs or could obstruct this path to the optimum [...]”. Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, New York, Vintage Books, 1969, *Terceira Dissertação*, seção 7, p. 107, aspas e grifo do autor, tradução minha). Ao longo deste livro, o leitor se deparará com centenas de notas que trarão, além dos textos originais que eu citar, meus comentários e relações com o pensamento daqueles que, acredito, de alguma forma possam contribuir para a discussão em questão no momento. Considero muito útil para o progresso do conhecimento que relações, diferentes relações, possam ser tecidas entre ideias, conceitos, perspectivas distintas acerca de um objeto que lhes seja comum, ou que possamos considerar como tal. Certamente, uma nota de rodapé não é lugar para discutir a fundo um objeto, um assunto; mas é um lugar bastante apropriado para indicar possibilidades, caminhos de investigação, para fazer críticas, levantar problemas, para, enfim, expandir o horizonte no qual inserimos, e a partir do qual enxergamos o objeto que investigamos e sobre o qual falamos.
- 4 Crisp também reconheceu Mill como “o maior filósofo inglês do século dezenove” (“the greatest British philosopher of the nineteenth century”. Crisp, Roger, *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Oxford, Routledge, 1997, p. 1, tradução minha). Ademais, não penso que Crisp tenha ido longe demais ao colocar o *Utilitarismo*, de Mill, ao lado da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant, como “um dos trabalhos mais significativos em filosofia moral” (“one of the most significant works in moral philosophy” – *loco citado*).

- 5 Obras como *A Sujeição das Mulheres* e *Considerações Sobre o Governo Representativo*, além de outros textos menores, como *Sobre o Casamento* e *A Questão do Negro*, incorporam a mesma defesa da liberdade que Mill tornou clássica no já mencionado *Sobre A Liberdade*.
- 6 O tema da individualidade, e da liberdade que ela requer para se expandir em todas as direções, recebeu atenção especial nos artigos *John Stuart Mill e Experimentos de Vida* (*John Stuart Mill and Experiments in Living*), de Elizabeth S. Anderson; *Quando Experimentos de Vida Dão Errado* (*When Experiments in Living Go Awry*), de Kyle Swan, e *Mill, Independência e O Princípio da Liberdade* (*Mill, Independence and The Liberty Principle*), de Jonathan Wolff.
- 7 Mill também chamou de *excêntricos* e de *peças de gênio* os indivíduos cujas individualidades foram bem cultivadas. A esse respeito, conferir o ensaio *On Genius* (*Sobre o Gênio*), de Mill.
- 8 De acordo com Urbinati, o economista Joseph Schumpeter atribuiu aos pensadores benthamitas a criação da teoria da “vontade geral” ou do “bem comum”, que é considerada um “arranjo institucional para chegar a decisões políticas que realizem o bem comum” (“institutional arrangement for arriving at political decisions which realizes the common good” – Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, apud Urbinati, Nadia, *Mill on Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 43 e nota 4). Urbinati assinala ainda, todavia, que essa perspectiva de Schumpeter foi contestada por Plamenatz na obra *Democracy and Illusion*.
- 9 Penso em uma formação humana tal como a sugerida por Feyerabend, que lance mão de um “pluralismo de ideias e formas de vida”, posto que isso seja “parte essencial de qualquer investigação racional concernente à natureza das coisas. [...] A variedade de opiniões é necessária para o conhecimento objetivo. E um método que estimula a variedade é também o único método compatível com uma perspectiva humanitarista” (Feyerabend, 2011, p. 58). O próprio Feyerabend era estudioso e apreciador do pensamento de Mill, como o demonstram as várias citações que ele faz do pensador inglês, na obra mencionada, assim como os comentários que as acompanham.
- 10 Apesar de praticamente desconhecida fora dos âmbitos da zoologia e da psicologia, a *ethologia* foi uma ciência criada por Mill, que a apresentou no Livro VI de *Um Sistema da Lógica, Raciocinativa e Indutiva* (*A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*), publicado em 1843. Segundo Mill, a *ethologia* é a ciência da formação do caráter individual e nacional. Não adentrarei em considerações mais aprofundadas sobre essa ciência neste momento; seu tratamento será levado a cabo no capítulo 4. Não obstante, aproveito o ensejo para corrigir o erro

daqueles que atribuem a criação dessa ciência a outro pensador e não ao próprio Mill. Dentre outros, incorreu nesse erro Konrad Lorenz, zoólogo austríaco, ao qual foi conferido o Nobel de medicina, em 1973, que afirmou que Darwin teria sido o precursor dos estudos ethológicos. Segundo Lorenz, a ethologia “tem um direito especial para reclamar Charles Darwin como seu santo patrono” (“has a special right to claim Charles Darwin as its patron saint” – Lorenz, Konrad, Prefácio à edição inglesa de *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, de Darwin, publicada em 1965 pela Phoenix Books, p. ix-xiii, *apud* Black, John, *Darwin in The World of Emotions*, in: *Journal of the Royal Society of Medicine*, jun. 2002, v. 95, n. 6, p. 313). Darwin não pode ser considerado o “patrono” dessa ciência porque, como podemos perceber neste trecho de *A System of Logic*, publicado vinte e nove anos antes da obra *The Expression of Emotions*, foi Mill quem primeiramente a definiu: “Uma ciência está assim formada, para a qual eu proporia dar o nome de Ethologia, ou a Ciência do Caráter; de $\eta\theta\omicron\varsigma$, uma palavra que corresponde mais proximamente ao termo ‘caráter’ como eu o utilizo aqui, do que qualquer outra palavra na mesma língua. O nome é talvez etimologicamente aplicável à ciência inteira da nossa natureza mental e moral; mas se, como é usual e conveniente, nós empregamos o nome Psicologia à ciência das leis elementares da mente, Ethologia servirá à ciência ulterior que determina o tipo de caráter produzido em conformidade com aquelas leis gerais, por qualquer conjunto de circunstâncias, físicas ou morais. De acordo com essa definição, Ethologia é a ciência que corresponde à arte da educação; no sentido mais abrangente do termo, inclui a formação do caráter nacional ou coletivo e também do individual” (“A science is thus formed, to which I would propose to give the name of Ethology, or the Science of Character; from $\eta\theta\omicron\varsigma$, a word more nearly corresponding to the term ‘character’ as I here use it, than any other word in the same language. The name is perhaps etymologically applicable to the entire science of our mental and moral nature; but if, as is usual and convenient, we employ the name Psychology for the science of the elementary laws of mind, Ethology will serve for the ulterior science which determines the kind of character produced in conformity to those general laws, by any set of circumstances, physical and moral. According to this definition, Ethology is the science which corresponds to the art of education; in the widest sense of the term, including the formation of national or collective character as well as individual” – Mill, John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Indianapolis, Liberty Fund, 2006, p. 869, v. 8, aspas do autor, tradução minha). É certo que o sentido da ethologia na zoologia é

um pouco distinto do sentido que Mill a ela atribuiu ao criá-la. Mill a considerava parte constitutiva das ciências sociais ou humanas, e seu estudo se dá considerando as influências do ambiente social (instituições, valores, costumes, práticas etc.) sobre a formação das individualidades ou caracteres dos indivíduos, assim como sobre suas ações ou seu comportamento. No âmbito da zoologia, a *ethologia* é o estudo do comportamento dos animais, considerando-se as influências às quais o ambiente os expõe. De todo modo, o que está em questão, tanto na abordagem filosófica de Mill como na biológica, dos zoologistas, é a ação determinante, em maior ou menor medida, do ambiente sobre os indivíduos (seres humanos e outros animais).

- 11 Atenho-me, aqui, apenas aos aspectos ético e *político* da contraposição antigo/moderno. Com efeito, Le Goff sugere que essa contraposição é bem mais anterior ao recorte sobre o qual me debruço, tendo começado já no século V de nossa era, estendendo-se até nossos dias: “O par antigo/moderno está ligado à história do Ocidente, embora possamos encontrar equivalentes para ele em outras civilizações e em outras historiografias. Durante o período pré-industrial, do século V ao XIX, marcou o ritmo de uma oposição cultural que, no fim da Idade Média e durante as Luzes, irrompeu na ribalta da cena intelectual. Na metade do século XIX, transforma-se, com o aparecimento do conceito de ‘modernidade’, que constitui uma reação ambígua da cultura à agressão do mundo industrial. Na segunda metade do século XX, generaliza-se no Ocidente, ao mesmo tempo em que é introduzido em outros locais, principalmente no Terceiro Mundo, privilegiando a ideia de ‘modernização’, nascida do contato com o Ocidente” (Le Goff, Jacques, *História e Memória*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2013, p. 161, aspas do autor).
- 12 “Athens is one of the very few topics powerful enough to reflect the opinions and conflicts running through modern society. The nineteenth-century was the century of both Greek revivalism and the slow transition to democracy” – Urbinati, 2002, p. 33, tradução minha. Com efeito, Urbinati estava apenas endossando uma perspectiva de Momigliano (*loc. cit.*).
- 13 “Esse debate teve três protagonistas: os liberais franceses de centro e os doutrinadores, os reacionários ingleses, e os radicais ingleses” (“This debate had three protagonists: the French ‘centrist’ liberals and *doctrinaires*, the English ‘reactionaires’, and the English radicals” – Urbinati, 2002, p. 14, aspas e grifo da autora, tradução minha).
- 14 “Mill developed his concepts of representative government and liberty in the context of the early-nineteenth-century European debate over the ancients” – *loc. cit.*, tradução minha.

- 15 Nesse sentido é que podemos entender estas palavras de Urbinati, que salientam a importância do direito à fala (*isegoria*), do qual desfrutavam os cidadãos de Atenas: “[...] sua cidadania democrática (*isonomia*) englobava dois tipos de igualdade – *isopsephia* (igualdade de voto, ou ‘um homem, um voto’) e *isegoria* (igual direito de discursar, ou o direito de se manifestar em assembleias políticas). Ao passo que o primeiro incorporava o principal valor democrático, era o último que os democratas atenienses estimavam mais” “[...] their democratic citizenship (*isonomia*) encompassed two types of equality – *isopsephia* (equality of voting, or ‘one man, one vote’) and *isegoria* (equal right of speech, or the right to address political assemblies). While the former embodied the principal democratic value, it was the latter that Athenian democrats cherished the most” – *ibidem*, p. 93, aspas e parêntese da autora, tradução minha]. O debate público no mundo grego tinha, segundo Vernant, a forma de *agón*: “a política toma, por sua vez, (com a vida na *pólis*) a forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser um mercado” (Vernant, Jean-Pierre, *As Origens do Pensamento Grego*, Rio de Janeiro, Difel, 2011, p. 49, grifo do autor, parêntese meu). Com efeito, a primeira característica de uma *pólis* é, de acordo com Vernant, o valor que é atribuído ao discurso na vida política: “O que implica o sistema da *pólis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. [...] A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário” (*ibid.*, p. 53-54). O viés agonístico que perpassava a vida de Atenas através do discurso era a característica da democracia antiga que Mill mais prezava, e que ele queria ver revivificada na democracia moderna.
- 16 Interessante investigação acerca do modo de funcionamento da política grega, e da ateniense em particular, foi desenvolvida por Foucault na obra *O Governo de Si e dos Outros*, obra póstuma, formada a partir das gravações de áudio das preleções públicas que ele proferiu em 1983 no Collège de France. Nessa obra, o foco da análise foucaultiana é a noção de *parresía*, notadamente a conotação política que a *fala franca* envolvia.

- 17 “Speech, publicity, and the open competition for political recognition were the qualities of Athenian democracy that Mill and Grote emphasized. They praised the *ekklesia* and the *dikasteria* – the legislative and judiciary popular bodies – because their procedures allowed each individual to express himself both by identifying with and distinguishing himself from the multitude. Public and dialectical eloquence could create a political community through, and not at the expense of, the specific contribution of each citizen. Moreover, it promoted a way of thinking that permeated the life-style of Athenians generally. The flowering of philosophy and dialectics was an exquisite democratic creature; the Socratic ethos of inquiry and ‘self-culture’ were the ‘remarkable features’ of Athenian life and products of its political order” – Urbinati, 2002, p. 16, aspas da autora, tradução minha.
- 18 “He (Mill) thought that the ancients, perhaps more than the moderns, experienced individual liberty and appreciated personal diversity. He believed that the Athenians, thanks to their political institutions and national character, understood the significance of individual happiness just as the moderns did. Anticipating Hannah Arendt’s reading, Mill considered the city of Pericles individualistic, and saw in its agonistic public life a celebration not of the state, but of the democratic temper, its exaltation of public discussion, excellence, and emulation. The Athenian political order promoted, rather than suppressed, individuality” – Urbinati, 2002, p. 27, tradução e parêntese meus.
- 19 “By stressing the conflict between individual independence and citizenship, Constant and Guizot implied that because the former could not be attained in a republic, the ancients had no concept of it. [...] By contrasting *personal* with *public happiness*, Constant instituted the crucial idea that political liberty was a pleasure that clashed with the pleasures of individual independence. He identified political liberty with a longing for active and incessant participation in government and the achievement of the good life, not with the protection of political rights and political obligation. Political liberty necessarily obstructed individual liberty. Because the ancients did not ‘enjoy’ private life the way the moderns did, the ancients turned to politics for individual satisfaction. That is to say, because they were unfree and unequal in their private relations, they looked for happiness elsewhere. In short, political action constituted their only entertainment because their private lives were poor and uninspiring” – Urbinati, 2002, p. 28, aspas e grifo da autora, tradução minha. Além dessas considerações, Constant afirmou ainda que “os antigos encontravam grandes satisfações em sua existência pública, e poucas

em suas vidas privadas; conseqüentemente, quando eles sacrificaram a liberdade individual à liberdade política, eles sacrificaram menos para ganhar mais” (“The ancients found greater satisfactions in their public existence, and fewer in their private life; consequently, when they sacrificed individual to political liberty, they sacrificed less to gain more” – Constant, Benjamin, *The Spirit of Conquest e The Liberty of the Ancients*, apud Urbinati, 2002, p. 209, nota 48, tradução minha).

- 20 “No país de Mill, os ‘reacionários’, não os republicanos, defenderam Esparta” (“In Mill’s country, the ‘reactionaries’, not the republicans, defended Sparta” – *ibidem*, p. 5, aspas da autora, tradução minha).
- 21 “Mitford, like Maistre, targeted rhetoric and Sophism, the most distinguished fruits of Athenian democracy, which epitomized not merely dissent but enjoyment of dissent. The passion for dissent could undermine authority from within because it displaced legitimacy from transcendental sources (religion and tradition) to the immanent (human reason). Dissent engendered self-love, reliance on one’s own judgment, and a longing for recognition and esteem of one’s peers. Because it implied equal consideration of various opinions, it opened the door to moral relativism. In Mitford’s work (as in Rousseau’s definition of the degenerate state of nature in the second *Discourse*, and in Hobbes’ portrait of the perverse effects of public speech over human passions), gaze, appearance, comparison, and resemblance shaped the social relations of individuals who craved admiration and public recognition rather than knowledge and virtue” – Urbinati, 2002, p. 36, parêntese da autora, tradução minha. Ainda segundo Urbinati, descrevendo a perspectiva dos conservadores, “a assembleia era o palco onde os cidadãos se apresentavam perante seus pares e eram julgados de acordo com suas habilidades retóricas” (“the assembly was the stage where citizens performed before their peers and were judged according to their rhetorical skills” – *ibidem*, p. 60, tradução minha).
- 22 *Ibidem*, p. 5.
- 23 “[...] duas formas de republicanismo – uma fundada sobre a ideia de unidade como uniformidade, a outra sobre a ideia de unidade como uma construção permanente através da dialética das forças social e política” (“[...] two forms of republicanism – one founded on the idea of unity as sameness, the other on the idea of unity as a permanent construction through the dialectic of social and political forces” – Urbinati, 2002, p. 6, tradução minha).
- 24 De acordo com Urbinati, “a assembleia de Rousseau [...] implicava uma perspectiva de participação (política) que Mill rejeitava fortemente – a

- saber, a ideia de que isso (a participação) seria preservado apenas se a diferença individual fosse silenciada” (“Rousseau’s assembly [...] implied a view of participation that Mill strongly rejected – namely, the idea that it could be preserved only if individual difference was silenced” – *ibidem*, p. 148, parêntese e tradução meus).
- 25 “Both Rousseau and James Mill believed that because the general interest was not a cultural construct, but a discovery of reason, a good democratic decision ideally did not require deliberative cooperation” – *ibidem*, p. 108, tradução minha.
- 26 “Rousseau thought that in a well-ordered republic each citizen should make up his mind alone. He interpreted solitude in judgment as necessary isolation and, not unlike Plato, understood reason (the general will) as a force that spoke equally to all as long as external influences did not interfere” – Urbinati, 2002, p. 71, parêntese da autora, tradução minha.
- 27 Há, não obstante, na interpretação de Urbinati acerca do pensamento político de Mill, uma leitura completamente parcial e equivocada. Urbinati não considera a influência da utilidade sobre as considerações políticas de Mill, que foi por ela retratado como sendo um *utilitarista vacilante* (“seu utilitarismo vacilante” – “his wavering utilitarianism” – Urbinati, 2002, p. 104, tradução minha); ou como um pensador que se sentia *desconfortável* com a abordagem utilitarista da política (“a questão do voto revela o profundo desconforto de Mill com uma concepção utilitarista e racionalista de política” – “the ballot issue reveals Mill’s deep discomfort with an utilitarian and rationalist conception of politics”; “Mill nunca verdadeiramente aceitou a noção de interesse geral como um compromisso meramente instrumental; ele não podia esconder seu descontentamento com uma ideia puramente utilitarista de política” – “Mill never truly accepted the notion of the general interest as mere instrumental compromise; he could not hide his dissatisfaction with a purely utilitarian idea of politics” – *ibidem*, p. 107 e 109, respectivamente; traduções minhas). Mill assumiu, indubitavelmente, sua filiação à escola filosófica utilitarista, como ele deixou muito claro no ensaio *Sobre a Liberdade*: “Considero a utilidade como recurso último de todas as questões éticas; mas, a utilidade em seu mais vasto sentido, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser de progresso” (“I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being” – Mill, John Stuart, *On Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2008a, p. 15, tradução minha). Como demonstrarei ao longo deste livro, Mill considerava a

utilidade também como recurso último de todas as questões políticas. Para Crisp, que também discordaria de Urbinati, Mill era mesmo um *evangelista* do utilitarismo: “Mill via a si mesmo como um advogado, um evangelista mesmo, do utilitarismo, dizendo-nos depois que ele nunca desistiu do princípio da maior felicidade” (“Mill saw himself as an advocate, an evangelist even, for utilitarianism, telling us later that he never gave up the greatest happiness principle” – Crisp, 1997, p. 4, tradução minha). Citando um trecho da *Autobiografia* de Mill, Crisp acrescenta: “John leu uma edição francesa dos *Tratados de Legislação*, de Bentham, e daí em diante nunca desertou do princípio da maior felicidade: ‘Isso (o princípio da utilidade) deu unidade às minhas concepções sobre as coisas. Eu então tinha opiniões; um credo, uma doutrina, uma filosofia; em um dentre os melhores sentidos da palavra, uma religião, a inculcação e difusão da qual poderia se tornar o principal propósito externo de uma vida’” (“John read a French edition of Bentham’s *Traité de Législation*, and henceforth he never deserted the greatest happiness principle: ‘It gave unity to my conceptions of things. I now had opinions; a creed, a doctrine, a philosophy; in one among the best senses of the word, a religion; the inculcation and diffusion of which could be made the principal outward purpose of a life’” – *loc. cit.*, parêntese e tradução meus). A exposição de Crisp sobre o evangelismo utilitarista de Mill continua, com uma analogia que capta bem a devoção de Mill à doutrina em questão: Mill “foi convertido cedo à doutrina (utilitarista), e decidiu dedicar sua vida ao seu desenvolvimento e propagação. Na medida que Mill era um evangelista, o *Utilitarismo* [...] pode ser visto como sua bíblia. [...] ele (o livro *Utilitarismo*, de Mill) foi claramente planejado para ser a soma e a defesa dos seus pensamentos sobre a doutrina que forneceu a fundação para suas perspectivas em outras áreas” (“Mill [...] was converted to the doctrine early, and decided to dedicate his life to developing and propagating it. In so far as Mill was an evangelist, *Utilitarianism* [...] can be seen as his bible. [...] it was clearly intended to be the summation, and defence, of his thoughts on the doctrine which provided the foundation for his views in other areas” – *ibidem*, p. 7-8, parêntese e tradução meus). Esses trechos são suficientes para demonstrar a parcialidade e o equívoco da leitura de Urbinati sobre o pensamento político de Mill. Deixando de lado o fundamento mesmo do pensamento milliano, Urbinati, apesar de ter abordado coerentemente o entusiasmo grego (*Greek intoxication*) de Mill, não pôde ver que a razão primeira do panegírico que Mill dirigiu à democracia ateniense consistia, através do desenvolvimento da individualidade, na maximização da maior felicidade que esse cultivo acarretaria para a comunidade política.

- 28 “[...] it is not active presence *per se* that qualifies democratic participation. Historically, the direct political presence of all did not prevent the Athenian *ekklesia* from being an assembly in which the large majority abstained from active participation through speech. Besides, the intent of Periclean and post-Periclean reforms was to discourage absence, not silence. *Isegoria* gave each citizen the right to speak in the assembly. Nevertheless, adult male citizens were paid for attending, not for speaking. A ‘direct’ presence did not necessarily entail a ‘vocal’ presence. This was even more the case in Sparta where the physical presence of the citizens in the assembly meant standing and listening passively, and finally resolving (by shouting) without expressing either consent or dissent. Mill, too, believed that the full participation by anyone who wished to address the *ekklesia* was only an ideal also in Athens, where direct democracy still produced an elite despite the fact that citizens did not elect representatives. Although anyone in the *ekklesia* could ‘make a denunciation’, petition, or propose a law, political leaders – the orators – shaped citizens’ opinions according to their wishes” – Urbinati, 2002, p. 71, aspas e parêntese da autora, tradução minha.
- 29 Talvez possamos estender algumas das raízes do Iluminismo a Descartes, que, com sua primeira certeza, o *cogito ergo sum* (penso, logo existo), estabelece no indivíduo a possibilidade de chegar a um critério de verdade que se fundamenta completamente em uma intuição racional (v. as duas primeiras partes do *Discurso do Método*, e as três primeiras Meditações das *Meditações Metafísicas*). Considera-se, inclusive, que com o argumento do *cogito* Descartes inaugurou a Filosofia Moderna, opinião da qual discordo, dada a existência de um Francis Bacon, que havia proposto sua *Instauratio Magna* (o *Novum Organon*, *O Progresso do Conhecimento* e *Nova Atlântida*), fornecendo uma perspectiva de método para o engendramento do conhecimento, à qual o próprio Descartes recorreu para fundamentar seu método. Penso que em Descartes encontramos apenas uma espécie de desenvolvimento do aspecto gnosiológico da individualidade humana, posto que seja voltado exclusivamente para a produção de conhecimento. Não encontramos em Descartes, como a encontramos entre os Iluministas, a proposta de emancipação completa de todos os usos da razão humana, da plena liberdade de pensamento, discussão e ação. Vejam-se as regras de sua moral provisória; uma dentre elas é obedecer aos preceitos da religião na qual fomos instruídos; pense-se, ainda, na dedicatória das *Meditações*, endereçada aos doutores da Sorbonne.
- 30 É certo, porém, que esses mesmos déspotas mantiveram posturas absolutas, em diversos aspectos de suas administrações – pense-se

na censura à liberdade de expressão, em Portugal; no movimento de centralização do poder do monarca, na Prússia; no aumento do poder dos nobres sobre os servos, na Rússia. É igualmente inegável que desde a Antiguidade filósofos têm se empenhado para influenciar os rumos das políticas de suas comunidades, e mesmo de comunidades estrangeiras. Platão viajou algumas vezes à Sicília, com a intenção de tornar os tiranos que lá governavam, Dionísio e seu sucessor, melhores governantes; Sócrates fez isso com os governantes de Atenas, os próprios cidadãos, que eram interpelados com discussões que visavam despertar neles a vontade de saber, pela constatação de que não sabiam. Se a categoria dos governantes, dos aristocratas, era a que mais possibilidades tinha de obter conhecimento, dado o acesso muito mais fácil às fontes apropriadas (filósofos e pensadores entre elas), não é menos verdadeiro que não utilizaram o conhecimento que de algum modo obtiveram para o cultivo da individualidade dos seus súditos ou concidadãos, mas somente para o da sua própria individualidade.

- 31 Estou ciente de que há, no mundo contemporâneo, Estados que desconsideram completamente a individualidade de seus cidadãos; pensemos, por exemplo, naqueles que são governados por tiranos, tais como alguns países da África. Esses Estados são verdadeiras monstruosidades. Em conformidade com a distinção conceitual que acabo de estabelecer, tais Estados não podem ser chamados de *modernos*.
- 32 Humboldt, Friedrich Wilhelm von, *Os Limites da Ação do Estado*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2004, p. 137.
- 33 Considere-se o exemplo de Platão, que, de acordo com Reale e Antiseri, “[...] frequentou o círculo de Sócrates com o mesmo objetivo da maior parte dos outros jovens, ou seja, não para fazer da filosofia a finalidade da própria vida, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política” (Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, *História da filosofia*, São Paulo, Paulus, 2003, p. 132, v. 1).
- 34 Humboldt, 2004, p. 137, grifo e parêntese meus.
- 35 *Ibid.*, p. 138-139.
- 36 Considera-se que Sócrates seja o iniciador das discussões éticas e políticas no âmbito filosófico. Marcondes, por exemplo, sustenta essa tese: “Sócrates é tomado como um marco não só devido à sua influência e importância, mas também por introduzir uma nova problemática na discussão filosófica, as questões ético-políticas, ou seja, a problemática humana e social que praticamente ainda não havia sido discutida.” – Marcondes, Danilo, *Iniciação à História da Filosofia*, Rio de Janeiro, Zahar, 2002, p. 30. Apesar desse reconhecimento, há que se dizer que

- Demócrito (filósofo pré-socrático que, todavia, foi contemporâneo de Sócrates) já havia tecido considerações ético-políticas.
- 37 Não me interessa discutir aqui acerca da *questão homérica*, da problemática em torno de Homero, se se trata de um ou de vários poetas reunidos sob esse nome, ou mesmo se ele de fato existiu. Interessa-me, antes, o que seu pensamento propiciou para a reflexão filosófica.
- 38 “A virtude aristocrática”, diz Vernant, “era uma qualidade natural ligada ao brilho do nascimento, manifestando-se pelo valor no combate e pela opulência do gênero de vida” – Vernant, 2011, p. 87-88.
- 39 De acordo com Urbinati, Mill, que traduziu e comentou vários diálogos platônicos, via *A República* como um diálogo dogmático – “Mill acreditava que *A República* pertencia ao ‘Platão dogmático’, ao passo que diálogos ‘críticos’, como o *Protágoras*, foram criações do ‘Platão socrático’” (“Mill believed that the *Republic* belonged to ‘Plato the Dogmatic’, whereas ‘critical’ dialogues such as the *Protagoras* were creations of ‘Plato the Sokratic’” – Urbinati, 2002, p. 50, aspas da autora, tradução minha).
- 40 Cf. *Os Trabalhos e os Dias*.
- 41 V. Platão, *A República*, Lisboa, Gulbenkian, 2008, 415a-c.
- 42 É evidente que *A República* traz uma concepção utópica de Estado, um modelo ideal que, caso fosse possível, Platão gostaria de ver implementado praticamente. Isso, todavia, não torna menos cabíveis as críticas que a ele dirigi aqui.
- 43 Penso que uma democracia direta, nos moldes atenienses, não mais é possível em Estados como os atuais, com populações muito maiores do que as dos Estados do mundo antigo, e com situações muitíssimo diversas. Mill buscou reter, de Atenas, o estilo de vida deliberativo que cunhava o *ethos* dos cidadãos em suas vidas públicas e privadas. O modelo democrático que Mill advogou foi o representativo, muito mais adequado aos Estados modernos, que têm que lidar com cidadãos cada vez menos interessados em manter uma vida política ativa, e mais voltados para suas vidas e interesses privados.
- 44 Hobbes chegou a identificar, no capítulo XIII da Primeira Parte do *Leviatã*, três causas de discórdia na natureza humana: a competição, a desconfiança e a glória. A competição leva-nos ao conflito tendo em vista algo que possa parecer-nos lucrativo ou vantajoso; a desconfiança impele-nos a buscarmos segurança, proteção contra qualquer ameaça a nós mesmos, aos nossos familiares e amigos, assim como aos nossos bens; a glória, ou o desejo de construir uma reputação, leva-nos às mais sórdidas disputas. Esses impulsos, por assim dizer, da natureza humana, manifestam a condição em que o ser humano

realmente encontra-se. O hedonismo de Mill não é egoístico, posto que utilitarista. Por isso, como afirma Crisp, o “*Utilitarismo* (de Mill) não é endereçado, em primeiro lugar, para egoístas” (“*Utilitarianism is not addressed primarily to egoists*” – Crisp, 1997, p. 79, tradução e parêntese meus).

- 45 “[...] ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado” – Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Bauru, Edipro, 2009a, p. 38-39, 1094b1-10.
- 46 “Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain and pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do” – Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Elibron Classics, 2005, p. 1, grifo do autor, tradução minha.
- 47 “The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure” – Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2008b, p. 137, tradução minha. Gandjour sustentou uma leitura carregada de preconceitos acerca da filosofia utilitarista. Segundo ele, o “utilitarismo é a teoria ética preferida pelos economistas saudáveis e pelos economistas que trabalham em outras áreas. Afinal, o utilitarismo foi o antecessor histórico da teoria neoclássica do bem-estar. Além disso, o utilitarismo tem um ‘apelo racional’ que resulta de sua abordagem de meios para fins, colocando-se muito próximo do pensamento econômico” (“utilitarianism is the preferred ethical theory of health economists and economists working in other fields. After all, utilitarianism was the historical antecedent to neoclassical welfare theory. Moreover, utilitarianism has a ‘rational appeal’ that results from its means-end approach and brings it in close proximity with economic thinking” – Gandjour, Afschin, *Is It Rational to Pursue Utilitarianism?*, in: *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, 14, n. 2, 2007, p. 139, aspas do autor, tradução minha). Gandjour assume que o utilitarismo é atrativo devido tão-somente ao seu caráter instrumental, desconsiderando qualquer outro aspecto que possa atrair um indivíduo cultivado para essa corrente filosófica, que foi, ademais, condenada por Williams à extinção, como nos informa Crisp: “Bernard Williams encerra sua conhecida ‘Crítica do Utilitarismo’, de 1973, com uma predição sobre essa teoria: ‘Não está muito distante o dia em que não ouviremos mais

falar dela” (“Bernard Williams ended his well-known 1973 ‘Critique of Utilitarianism’ with a prediction about the theory: ‘The day cannot be too far off in which we hear no more of it’”) – Crisp, Roger, *Taking Stock of Utilitarianism*, in: *Utilitas*, v. 26, n. 3, set. 2014, p. 231, aspas do autor, tradução minha. Para a infelicidade de Williams, e para o bem-estar da maior parte dos seres humanos, o utilitarismo não só ainda existe, como tende, penso eu, a atrair mais simpatizantes.

- 48 “By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever; and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government” – Bentham, 2005, p. 2, tradução e grifo meus. Embora Bentham tenha sido o criador da escolar utilitarista, ele não teria cunhado a expressão *princípio da maior felicidade*. Segundo a leitura de Edwards, “Mill frequentemente referiu ao Princípio da Utilidade como o ‘princípio da maior felicidade’. Mill pegou essa noção de Bentham, que a tomou de Helvetius e/ou de Hume, que a tomou dos antigos pensadores da tradição do Senso Moral da filosofia moral escocesa” (“Mill frequently referred to the Principle of Utility as the ‘greatest happiness principle’. Mill got it from Bentham, who got it from Helvetius and/or Hume, who got it from older thinkers in the Moral Sense tradition of Scottish moral philosophy” – Edwards, Rem B., *The Principle of Utility and Mill’s Minimizing Utilitarianism*, in: *The Journal of Value Inquiry*, 20, 1986, p. 127, aspas do autor, tradução minha). A querela em torno da origem dessa expressão é irrelevante. O que importa é sabermos o que ela significa no seio da filosofia utilitarista, e quais as repercussões éticas e políticas de sua efetiva aplicação prática na vida dos indivíduos e da comunidade.
- 49 “According to utilitarianism, the first principle of ethics is that one’s actions should produce the greatest happiness overall. But Mill points out that this need not mean that one should always be attempting to guide one’s actions by referring to this first principle. The first principle itself may support certain more everyday principles, such as ‘Do not lie’, on the ground that following these everyday principles will prove the most effective way of acting in accordance with the first principle” – Crisp, 1997, p. 9-10, aspas do autor, tradução minha.
- 50 “The real character of any man’s ethical system depends not on his first and fundamental principle, which is of necessity so general as to be rarely susceptible of an immediate application to practice,

- but upon the nature of those secondary and intermediate maxims [...]” – Mill, John Stuart, *Blakey's History of Moral Science*, apud Crisp, 1997, p. 10, tradução minha.
- 51 “O que era importante – o que o princípio da maior felicidade mesmo requeria – era manter as pessoas em conformidade com esses princípios secundários” (“What was important – what the greatest happiness principle itself required – was to get people straight on these secondary principles” – *ibidem*, p. 15, tradução minha).
- 52 “[...] há uma esfera da ação na qual a sociedade, enquanto distinta do indivíduo, tem, se algum, apenas um interesse indireto; compreendendo toda aquela porção da vida e conduta de uma pessoa que afeta apenas a ela, ou, se também afeta outros, que seja apenas com seu livre, voluntário e não enganado consentimento e participação” (“[...] there is a sphere of action in which society, as distinguished from the individual, has, if any, only an indirect interest; comprehending all that portion of a person's life and conduct which affects only himself, or if it also affects others, only with their free, voluntary, and undeceived consent and participation.” – Mill, 2008a, p. 16, tradução minha).
- 53 Apesar desse interesse indireto, o Estado tem, e é justificável que tenha, uma participação relevante na formação do caráter ou da individualidade de seus membros, assim como no engendramento de um caráter nacional.
- 54 “The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control” – Mill, 2008a, p. 13-14, tradução minha.
- 55 “That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection” – *loc. cit.*, tradução minha. Apesar da assunção clara que Mill faz em relação ao objetivo do seu ensaio, Jacobson pensa que “o objetivo primário do ensaio de Mill é defender o que eu chamarei de Doutrina da Liberdade: a afirmação quintessencialmente liberal de que deve existir uma esfera substancial dentro da qual o indivíduo é livre de coerção social” (“the primary aim of Mill's essay is to argue for what I will call the Doctrine of Liberty: the quintessentially liberal claim that there should exist a substantial sphere within which the individual is free from social coercion” – Jacobson, Daniel, *Mill on Liberty, Speech, and the Free Society*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 29, n. 3, 2000, p. 276; tradução minha). Assumir isso, todavia, equivale a assumir também que o objetivo de *A Liberdade* é precisamente o mesmo que Mill afirmou, uma vez

que toda ação que não provoque danos a outrem deve ser mantida “livre de coerção social”. Não obstante, Jacobson nega isso: “o ponto crucial é que o princípio do dano não se destina a apoiar a Doutrina da Liberdade, como é comumente suposto” (“the crucial point is that HP [o princípio do dano, *harm principle*] is not meant to support the Doctrine of Liberty, as is commonly supposed” – *ibidem*, p. 278, colchetes e tradução meus). Parece-me que a discussão de Jacobson é inócua, uma vez que há concordância entre o princípio do dano e uma vida livre.

- 56 “That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others” – Mill, 2008a, p. 14, tradução minha.
- 57 “Whenever, in short, there is a definite damage, or a definite risk of damage, either to an individual or to the public, the case is taken out of the province of liberty, and placed in that of morality or law” – *ibidem*, p. 91, tradução minha.
- 58 Acerca da expressão *harm principle* (*princípio do dano*), Jacobson afirma que sua criação deve ser atribuída a Joel Feinberg, que a teria apresentado pela primeira vez no artigo *Harm to Others* (*Dano a Outrem*) – Jacobson, 2000, p. 276). No que concerne à associação e complementação do princípio do dano ou da liberdade ao princípio da maior felicidade, Nahra também reconheceu isso, ao afirmar que “o princípio da liberdade concorre para a satisfação do princípio da utilidade em sendo intolerante com condutas danosas a outrem, e também com intervenções indevidas na conduta autoconcernente” (“The principle of liberty assists in satisfying the principle of utility in being intolerant of harmful conduct in relation to others, as well as intolerant of undue intervention in self-regarding conduct” – Nahra, Cinara Maria Leite; Borges, Maria, *Body and Justice*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 119, tradução minha).
- 59 Para uma lista mais completa do que está contido na concepção milliana de dano, v. Crisp, 1997, p. 180, especialmente a nota 4.
- 60 “Pain is usually understood as a ‘distressing feeling due to disease, bodily injury, or organic disorders’. If pleasure is the antithesis of pain, pleasure must be, like pain, confined to a biological experience. Pleasure cannot mean, as J. S. Mill stretches the word, all things good – intellectual satisfaction, integrity, dignity, imagination, sense of achievement, personal development, virtue – just as pain, being a physical, sensory experience, cannot characterize all things hurtful, evil, degrading, unsavoury, base. If the two words are to have any useful meaning at all, they must both be used in their narrower sense with both words on the same spectrum of biological,

sensory experience. Thus Mill's statement of the Greatest Happiness principle would read 'actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended (sensory) pleasure and the absence of (sensory) pain'" – Stegenga, James A., *J. S. Mill's Concept of Liberty and the Principle of Utility*, in: *The Journal of Value Inquiry*, v. 7, n. 4, 1973, p. 283, aspas do autor, tradução minha. A definição de dor dada por Stegenga é do *Webster's New Collegiate Dictionary*.

- 61 As críticas de Stegenga ao pensamento de Mill estenderam-se ao ponto de culminarem com o absurdo veredito de que o próprio Mill não seria um utilitarista: "Se a aderência estrita ao princípio da utilidade é o critério para ser um membro da escola de filósofos políticos conhecidos como Utilitaristas, então o nome de John Stuart Mill deve ser retirado da lista. Aqueles que querem insistir que Mill permanece como um membro devem ou ignorar a evidência textual contrária em seus ensaios ou abandonar ou drasticamente revisar o princípio da utilidade para permitir os afastamentos substanciais de J. S. Mill. Ignorar as evidências textuais contrárias não é intelectualmente respeitável" ("If strict adherence to the utility principle is the criterion for membership in the school of political philosophers known as the Utilitarians then John Stuart Mill's name must be struck from the roster. Those who want to insist that Mill remain a member must either ignore the textual evidence to the contrary in his essays or abandon or drastically revise the principle of utility to allow for J. S. Mill's substantial deviations. Ignoring the contrary textual evidence is not intellectually respectable" – Stegenga, 1973, p. 289, tradução minha).
- 62 "Rees influentially argues that for Mill harm means 'harm to interests'. [...] Wollheim, on the other hand, introduces the concept of what has subsequently been called 'morality-dependent harm', where a morality-dependent harm is a harm one suffers only as a result of holding a particular moral view" – Wolff, Jonathan, *Mill, Independence and the Liberty Principle*, in: *Utilitas*, 10, 1998, p. 3, traduções minhas. Os artigos de Rees e de Wollheim citados por Wolff são, respectivamente, *A Re-Reading of Mill On Liberty* e *John Stuart Mill and The Limits of State Action*.
- 63 "What this principle is designed to preclude, of course, is 'paternalism'", "his defence of the harm principle will be based solely on the principle of utility" – Bogen, James; Farrell, Daniel M., *Freedom and Happiness in Mill's Defence of Liberty*, in: *The Philosophical Quarterly*, v. 28, n. 113, out. 1978, p. 325, aspas do autor, tradução minha.

- 64 “Mill urges the limiting of liberty of action for the sake of preventing harm or injury, these being construed very narrowly to mean physical harm or harm in respect to one’s property or happiness, not harm in respect to knowledge, moral integrity or virtue” – McCloskey, H. J., *Mill’s Liberalism*, in: *The Philosophical Quarterly*, v. 13, n. 51, abr. 1963, p. 147, tradução minha.
- 65 “The whole point of the utilitarian theory is that people should be permitted, in so far as possible, to do as they please. [...] In deciding what we are to do, the only consideration which is morally relevant, according to utilitarianism, is how others would be affected. If we cannot envisage effects on certain people which would ensue from our acts, then we have no moral material to work on and we can do as we like” – Narveson, Jan, *Utilitarianism and New Generations*, in: *Mind*, v. 76, n. 301, jan. 1967, p. 63, tradução minha.
- 66 “In addition to the defense of the harm principle, [...] *On Liberty* is characterized by Mill’s concern for the development of individuality. Mill wrote that the cultivation of individuality ‘within the limits imposed by the rights and interests of others’ is that through which ‘human beings become a noble and beautiful object of contemplation’ and makes the human race ‘infinitely better worth belonging to’. Mill prosecuted this line of argument in opposition to socially-imposed conformism and connected individual character development to the practice of toleration” – Swan, Kyle, *When Experiments in Living Go Awry*, in: *Studies in the History of Ethics*, 12, 2007, p. 5, aspas do autor, tradução minha.
- 67 “[...] it would be wrong to suppose that Mill possesses some clear unitary notion of individuality [...]. Mill’s characterizations of individuality range over a number of distinct notions, none of which is described with any great precision” – Arneson, Richard J., *Mill versus Paternalism*, in: *Ethics*, v. 90, n. 4, jul. 1980, 478-479, tradução minha.
- 68 Arneson, 1980, p. 478-480.
- 69 “It is not by wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it and calling it forth ... that human beings become a noble and beautiful object of cultivation” – Mill *apud* Arneson, 1980, p. 479, tradução e parêntese meus.
- 70 “Here a fair synonym for ‘individual’ is ‘unique’ or ‘idiosyncratic’, and the cultivation of individuality will be identical with the cultivation of variety or diversity in human natures” – *loc. cit.*, tradução minha.
- 71 Paulo, dirigindo-se aos cristãos da Tessalônica, afirmou sabiamente: “Examinai porém tudo: abraçai o que é bom” – *Bíblia*, Edição Ecumênica Barsa, *Primeira Epístola aos Tessalonicenses*, 5: 21.

- 72 “Another conception of individuality [...] is individuality as human perfection, or the development of traits that are ‘the distinctive endowment of a human being’. In this sense ‘individuality’ contrasts with ‘mediocrity’” – Arneson, 1980, p. 479, aspas do autor, tradução minha.
- 73 Kant formulou um famoso exemplo em que um indivíduo que possui um talento natural decide viver de modo que “deixe enferrujar o seu talento”, concluindo que não podemos querer, ainda que nos seja possível, viver dessa maneira, pois somos seres racionais e queremos, necessariamente, nosso próprio aperfeiçoamento: “Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dele um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cómodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. [...] E então vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir [...]; mas não pode querer que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis” – Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Ed. 70, 2008c, p. 64, BA 55.
- 74 “[...] the development of traits that are ‘properly one’s own’” – Arneson, 1980, p. 479, aspas do autor, tradução minha.
- 75 Discorrendo sobre a destruição do mundo da pseudoconcreticidade – isto é, de um mundo em que seres humanos são transformados, por eles mesmos, dentro do sistema capitalista, em objetos, em peças e engrenagens desse sistema –, Kosik (que foi um dos articuladores da Primavera de Praga) disse o seguinte, acerca da criação, por cada indivíduo, de uma cultura individual própria que pautasse toda a sua vida e fosse, ao mesmo tempo, um ponto de resistência às investidas daquele sistema: “Cada indivíduo – *pessoalmente e sem que ninguém possa substituí-lo* – tem de se formar uma cultura e viver a sua vida” – Kosik, Karel, *Dialética do Concreto*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 19, grifo do autor. Para mais detalhes acerca da análise kosikiana do fenômeno da pseudoconcreticidade, recomendo a leitura do meu livro, *Kosik e o Mundo da Pseudoconcreticidade*, publicado pela Editora da UFRN.
- 76 A partir da distinção entre fenômeno e coisa em si, que embasa seu postulado de um mundo sensível e um mundo inteligível, Kant sustenta a quimérica ideia de que, por mais que nos esforcemos, não temos jamais como alcançar um conhecimento seguro daquilo

que somos em nós mesmos, mas somente uma apreensão sensível e deturpada das manifestações de nossos verdadeiros *eus* – “todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objectos de modo não diferente daquele como nos afectam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar [...] senão somente ao conhecimento dos *fenômenos*, e nunca ao das *coisas em si mesmas*. [...] Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e consequentemente só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afectada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível*, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura actividade [...] contar-se no *mundo intelectual*, de que aliás nada mais sabe” – Kant, 2008c, p. 103-105, BA 106-107, grifo e parêntese do autor. É difícil de imaginar como, se aceitarmos a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno, poderemos algum dia atingir algum conhecimento de nós mesmos.

- 77 “[...] his position in *On Liberty* is that it is liberty (or individuality) that is intrinsically valuable and not simply some mental state to which it leads” – Bogen e Farrell, 1978, p. 332, parêntese do autor, tradução minha.
- 78 *Ibidem*, p. 336.
- 79 “[...] his arguments for liberty rest on his sophisticated conception of welfare, with individuality as a self-standing constituent: ‘It is desirable, in short, that in things which do not primarily concern others, individuality should assert itself. Where, not the person’s own character, but the traditions or customs of other people are the rule of conduct, there is wanting one of the principal ingredients of human happiness’” – Crisp, 1997, p. 195-196, aspas do autor, tradução minha. A citação é de *A Liberdade*, de Mill.
- 80 “What is individuality? [...] at least part of it will involve one running one’s life for oneself, and not merely on the basis of social custom. We might call this *autonomy*, though that term is not found in Mill. It is clear that Mill is thinking of autonomy not as a mere human

- capacity, the possession of which adds to one's welfare, but as the exercise of that capacity in self-government (*nomos* is the Greek word for 'government', while the prefix *auto-* means 'self')" – Crisp, 1997, p. 196, aspas, grifo e parêntese do autor, tradução e colchete meus.
- 81 "[...] the running of one's life for oneself rationally [...] and in the way which most develops one's own particular potentialities and is most in line with one's own peculiar tastes" – *ibidem*, p. 197, tradução minha.
- 82 "[...] an important further component of individuality is an *energetic* character, with strong desires and impulses. Part of individuality is 'Pagan self-assertion'" – *ibidem*, p. 198, grifo e aspas do autor, tradução minha.
- 83 V. *ibidem*, p. 199, grifo meu.
- 84 *Loc. cit.* Reforçando a leitura de Crisp, Arneson (1980, p. 480) afirma que a individualidade do caráter é o que permite ao ser humano ser autônomo.
- 85 "For both Mill and Arendt, [...] individuality was a good in itself and implied a substantially communicative and agonistic perspective" – Urbinati, 2002, p. 131, tradução minha.
- 86 "Mill developed his theory of individuality and critical knowledge from his life-long investigation of the Platonic dialogues. He saw Socrates as both a model for moral life and a precursor of modern moral philosophy. [...] he did not interpret the Socratic method as merely a negative or polemical tool for winning arguments. It was also a searching tool for reaching reasonable convictions. Socrates cross-examined ordinary people about their beliefs because he wanted to make his interlocutors cognizant of their own potential. The Socratic maxim 'Know thyself' in *On Liberty* is offered as a practice of self-observation that the individual, 'assisted by observations of others', performs to answer the 'peculiar demands of his own nature'. Self-inquiry is both expression of moral independence and preparation for communication and self-development" – Urbinati, 2002, p. 132-133, aspas da autora, tradução minha.
- 87 "Mill did not regard the principle of happiness as a neutral guide for conduct – indeed, he did not reduce it to an objective calculation of costs and benefits. He meant his idea of happiness to convince people of the existence of an intrinsic good – individual self-development – to aim for. Similarly it was meant to convince politicians of the need to promote a politics of opportunity so that people might recognize and experience that good" – Urbinati, 2002, p. 141, tradução minha.

- 88 “Mill’s dualism of ‘dead dogma’ and ‘living truth’ is parallel to individualism and individuality, seclusion and communication. [...] individualism and seclusion are the main vices of dogmatism. Dogmatism is to the life of the mind what tyranny is to political life” – *ibidem*, p. 151, aspas da autora, tradução minha.
- 89 Mill “aimed not to suppress antagonism but to make it a sincere expression of individuality” – Urbinati, 2002, p. 242, nota 75, tradução minha.
- 90 Holloway, H., *Mill and the Welfare State*, in: *History of Political Economy* (HOPE), v. 23, n. 4, jun. 1960, p. 390, *apud* Mattos, L. V., *A Posição de J. S. Mill em Relação ao Estado: os Casos das Sociedades ‘Civilizadas’ e das Sociedades ‘Atrasadas’*, in: *Economia e Sociedade*, v. 17, n. 1, abr. 2008, p. 142, nota 12.
- 91 “Mill, they argue, is so attracted to Von Humboldt’s ideal of perfectionist self-realization and the closely associated right of personal autonomy that he endorses these values even in cases that would obviously diminish social utility. [...] Joel Feinberg, for example, having noted Mill’s reliance in his theory upon political metaphors such as personal ‘sovereignty’, the ‘realm’ of personal liberty, and the individual’s ‘reign’ within his own ‘boundaries’, cries out: ‘See how legalistic and *un-utilitarian* these terms are!’” – Fuchs, Alan E., *Autonomy, Slavery, and Mill’s Critique of Paternalism*, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 4, 2001, p. 233, aspas do autor, tradução e parêntese meus. O trecho de Feinberg citado por Fuchs encontra-se no artigo *Legal Paternalism*.
- 92 Fuchs, 2001, p. 237 e s.
- 93 “[...] different lives will be attractive to different people. Within each life, individuals must be free to pursue their own possibly idiosyncratic interests and to develop different aspects of their particular personalities, so as to discover wherein lie their own conceptions of the good. Moreover, since we cannot by ourselves even imagine all that we might want to do in our lives, the rest of society must present to us the diversity of opinions that we might find potentially attractive. It would also be useful for us to observe which apparently desirable pursuits actually turn out disastrously for those that have already tried them, thereby giving the rest of us guidance for possibly avoiding them in our own rational life plans” – Fuchs, 2001, p. 237, tradução minha.
- 94 “[...] freedom to actually pursue the individual plans of life that they have autonomously chosen, since their well-being lies in doing that which they intrinsically desire” – *loco citado*, tradução minha.

- 95 “Viver em uma sociedade que fornece a alguém o conhecimento da riqueza dos esforços humanos e que oferece mesmo a liberdade para desenvolver um plano racional de vida baseado nos desejos próprios desse alguém, é de pouco valor, a menos que seja garantida a liberdade de viver o modo de ser escolhido” (“Living in a society that provides one with knowledge of the wealth of human endeavors and which even offers the freedom to develop a rational life plan based on one’s own personal desires is of little value unless one is guaranteed the liberty to live out that chosen mode of being” – *loc. cit.*, tradução minha).
- 96 V. Fuchs, 2001, p. 237-238.
- 97 Sobre as concepções de autonomia discutidas por Fuchs, v. *ibid.*, p. 244-247.
- 98 “[...] the process of developing our values, influenced but not coerced by others” – Jacobson, 2000, p. 289, nota 29, tradução minha.
- 99 “[...] a person learns what constitutes her flourishing through what he (Mill) called experiments in living, which entail observing, discussing, and trying out various ways of life” – *ibidem*, p. 295, parêntese e tradução meus.
- 100 “Mill argued that we should encourage free experimentation because mankind is progressive, capable of learning from experience. Through the experiments of some individuals we may learn things of great value, for the permanent benefit of mankind. [...] By restricting certain patterns of private behaviour we run the risk of shutting out lifestyles that could be of immense long-term value” – Wolff, 1998, p. 13, tradução minha.
- 101 “Mill’s view about the intrinsic worth of individuality is consistent with his view that, in social life, when experiments in living go awry, only interference that is consistent with respect for individuality is permissible. People go too far when they disrespect the person’s individuality” – Swan, 2007, p. 28, tradução minha.
- 102 “Stuart Mill invoque et crée à la fois, contre les droits de l’Etat, des droits de l’individu [...]. Tout individu, fût-il le plus humble, a droit de mener sa vie comme il l’entend, la santé faisant éminemment partie des buts qu’il se donne ou qu’il se refuse à lui-même” – Cléro, Jean-Pierre, *Bentham, Stuart Mill et la Santé Publique*, in: *La Revue Tocqueville*, v. 32, n. 1, 2011, p. 114, tradução minha.
- 103 “[...] is not only a part or ingredient of happiness, but is also ‘one of the leading essentials of well-being’” – Hoag, Robert W., *Mill’s Conception of Happiness as an Inclusive End*, in: *Journal of the History of Philosophy*, v. 25, n. 3, jul. 1987, p. 423, aspas do autor, tradução minha.

- 104 “[...] autonomous choice in conditions of social liberty is closely tied to the mental pleasures” – *ibidem*, p. 429, tradução minha. Mill distingue entre dois tipos de prazeres, inferiores e superiores, estando os mentais dentro desse último grupo. Essa distinção entre prazeres é um dos pontos que distanciam o utilitarismo de Mill do de Bentham.
- 105 A noção de *apetrecho* provém de Heidegger, que, em *A Origem da Obra de Arte*, cunhou-a para denotar uma coisa voltada para o uso, para uma finalidade que é externa à própria coisa, tal como de um martelo dizemos que *foi criado* para fixar pregos. Diferentemente de um mero apetrecho, a obra de arte (que também é uma coisa), depois de criada, suscita as mais diversas interpretações, abrindo novas perspectivas de interpretação de si mesma e do mundo.
- 106 “A person is autonomous in this sense to the extent that impediments to the meaningful opportunity to exercise his freedom of choice are removed. The most straightforward examples of deprivation of autonomy in this sense are provided by cases of physical restraint, for example, confinement in a straight-jacket” – Husak, Douglas N., *Paternalism and Autonomy*, in: *Philosophy and Public Affairs*, v. 10, n. 1, 1981, p. 35, tradução minha.
- 107 Na Terceira Parte do *Discurso do Método*, ecoando um preceito estoico, Descartes diz o seguinte, sobre sua terceira regra moral provisória: “A minha terceira máxima era procurar sempre antes vencer-me a mim próprio do que vencer a fortuna e antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, dum modo geral, habituar-me a crer que só os nossos pensamentos estão inteiramente em nosso poder, de maneira que depois de ter procedido o melhor possível em relação às cousas que nos são exteriores, tudo o que impede que sejamos bem-sucedidos é, em relação a nós, absolutamente impossível. E esta simples consideração bastava para me impedir, daí por diante, de nada desejar que não pudesse adquirir, e para desse modo me tornar feliz” – Descartes, René, *Discurso do Método*, Lisboa, Sá da Costa, 1980, p. 22-23. Reconhecer a existência do que comumente se chama de destino, fortuna, sorte, acaso etc., não é uma superstição, mas simplesmente a constatação de que há um âmbito da realidade sobre o qual não temos poder algum, ou, como sugeriu Descartes, é apenas não ir contra a ordem do mundo. O começo da metafísica, enquanto ontologia, com o poema *Da Natureza*, de Parmênides, traz um exemplo claro, no fragmento 10, do reconhecimento desse âmbito da realidade pelo pensador de Eléia: “E conhecerás a natureza do éter e no éter de todos os sinais e dos raios da pura lâmpada do sol as obras destruidoras, e de onde nascem, e conhecerás as obras que rodam em torno da lua de olho redondo e a sua natureza, e saberás do céu

que os tem à volta, e de onde nasce, e como guiando-o a *Necessidade* o obriga a conter os limites dos astros” – Parmênides, *Da Natureza*, fragmento 10, São Paulo, Loyola, 2002, p. 18, grifo meu. Pense-se, ainda, em Aristóteles, que, na *Ética a Nicômaco*, falou de um *roda da fortuna*, ou mesmo em Maquiavel, que mencionou, n’*O Príncipe*, a existência da *fortuna*.

- 108 “A second sense of moral autonomy defended by a number of philosophers is concerned, not with the meaningful capacity to exercise choice, but rather with the capacity to choose itself. A person locked in a straightjacket has no less *capacity to choose* than anyone else – though, of course, his *capacity to exercise choice* is diminished considerably” – Husak, 1981, p. 36, tradução e grifo meus.
- 109 “There is yet a third sense of moral autonomy that is widespread in philosophical writings and of potential use to the anti-paternalism. According to this sense, an agent is not autonomous simply in virtue of possessing either the capacity to choose or the ability to meaningfully exercise this capacity. [...] A person acts autonomously in this sense when his behaviour conforms to moral constraints that are objective though they are products of his own reason or will. [...] an agent acts autonomously only insofar as his behaviour conforms to these objective moral constraints” – Husak, 1981, p. 38, tradução minha.
- 110 Kant assume, com a terceira formulação do imperativo categórico – “da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” – que todo ser humano é um legislador e, portanto, um governante sobre si mesmo (KANT, 2008c, p. 76, BA 70). Todavia, Kant considerava que a legislação que todo indivíduo deveria dar a si mesmo era uma só, que seria universal, passando, assim, por cima das características particulares de cada individualidade e atendo-se apenas à objetividade do conceito de uma razão pura (isto é, de uma razão que funcionasse sem qualquer ingerência da sensibilidade). Além disso, Kant definiu autonomia como a capacidade da vontade humana de dar a si mesma, sem qualquer intervenção da sensibilidade (isto é: por intermédio exclusivo de uma razão pura), sua lei moral, o imperativo categórico. Uma concepção dogmática como a kantiana não serve para os objetivos que persigo aqui.
- 111 “Few persons, out of Germany, even comprehend the meaning of the doctrine which Wilhelm von Humboldt, so eminent both as a savant and as a politician, made the text of a treatise – that, ‘the end of man, or that which is prescribed by the eternal or immutable dictates of reason, and not suggested by vague and transient desires, is the highest and most harmonious development of his powers to a

complete and consistent whole'; that, therefore, the object 'towards which every human being must ceaselessly direct his efforts, and on which especially those who design to influence their fellow men must ever keep their eyes, is the *individuality* of power and development' [...]” – Mill, 2008a, p. 64, tradução e grifo meus. A citação dentro da citação é d’*Os Limites da Ação do Estado*, de Humboldt.

- 112 “[...] ‘A doutrina dos deveres do erudito [...]’. Fichte iniciou essa série de preleções [públicas] – também anunciadas por ele sob o título ‘Moral für Gelehrte’ (Moral para eruditos) – a 23 de maio. Elas eram realizadas às sextas-feiras, das 18 às 19 horas, no grande auditório da Universidade de Jena. Entre as centenas de ouvintes estavam Friedrich Schiller, Wilhelm von Humboldt e Friedrich Holderlin. Enquanto as preleções privadas eram destinadas a estudantes matriculados, que pagavam por elas, as preleções públicas eram abertas a todos os cidadãos interessados” – Fichte, Johann G., *O Destino do Erudito*, São Paulo, Hedra, 2014, p. 9, nota da edição brasileira, colchete meu.
- 113 *Ibidem*, p. 20, grifo meu.
- 114 Fichte, 2014, p. 17, nota de Fichte à edição dinamarquesa de 1796.
- 115 Fichte, em mais uma nota à edição dinamarquesa reproduzida na edição brasileira, criticou a perspectiva sobre a qual encontra-se fundamentada a crítica que eu acabei de dirigir a ele, e sobre a qual se baseia toda a obra de Mill e dos restantes pensadores empiristas e materialistas: “O principal erro do sistema eudemonista”, diz Fichte, “e a razão mais importante pela qual não se pode tornar a opinião contrária aceitável para os seus defensores, está em que estes confundem diretamente a relação entre a faculdade de desejar e a faculdade de conhecer. Como em geral são dogmáticos transcendentais, para os quais tudo que acontece no Eu é determinado por coisas fora dele, toda a eficácia do ser racional tem de começar, para eles, pela impressão de uma coisa sobre nós, e por isso conhecemos. [...]” – *ibidem*, p. 26. Interessante notar que Fichte chamou de *dogmáticos transcendentais* pensadores empiristas! Que dizer, então, do próprio Fichte?!
- 116 *Ibidem*, p. 24, grifo meu.
- 117 *Ibid.*, p. 24-25, grifo do autor.
- 118 *Ibidem*, p. 27, grifo do autor.
- 119 Humboldt, 2004, p. 143.
- 120 *Ibidem*, p. 145-146, grifo meu.
- 121 Valls, Andrew, *Self-development and The Liberal State: The Cases of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt*, in: *The Review of Politics*, v. 61, n. 2, spring 1999, p. 251-274.

- 122 Interessante notar que a formação de Mill, descrita com impressionante riqueza de detalhes por ele mesmo em sua *Autobiography*, não produziu um indivíduo cuja individualidade foi bem desenvolvida graças à genialidade natural do mesmo, mas poderia produzir esse mesmo resultado em qualquer indivíduo, dotado com uma inteligência mediana e um corpo saudável, que a ela fosse submetido; essa, pelo menos, foi a conclusão à qual chegou o próprio Mill: “Se eu tivesse sido, por natureza, de apreensão extremamente rápida, ou tivesse possuído uma memória muito acurada e segura, ou fosse de um caráter notavelmente ativo e enérgico, o teste (do modelo educacional sob o qual ele foi educado) não seria conclusivo; mas, no que concerne a esses dons naturais, estou antes abaixo do que acima da média. O que eu pude fazer poderia seguramente ser feito por qualquer garoto ou garota com capacidade média e constituição física saudável: e, se eu realizei alguma coisa, devo isso, dentre outras circunstâncias afortunadas, ao fato de que, através do treinamento que meu pai me deu desde cedo, eu comeci, posso dizer sinceramente, com uma vantagem de um quarto de século sobre meus contemporâneos” (“If I had been by nature extremely quick of apprehension, or had possessed a very accurate and retentive memory, or were of a remarkably active and energetic character, the trial would not be conclusive; but in all these natural gifts I am rather below than above par. What I could do, could assuredly be done by any boy or girl of average capacity and healthy physical constitution: and if I have accomplished anything, I owe it, among other fortunate circumstances, to the fact that through the early training bestowed on me by my father, I started, I may fairly say, with an advantage of a quarter of a century over my contemporaries” – Mill, John Stuart, *Autobiography*, Londres, Penguin, 1989, p. 44, tradução e parêntese meus). Crisp também falou, citando A. V. Dicey, sobre a formação de Mill, que teria sido “um professor criado para e bem recebido em uma época de transição” (“a teacher created for, and assured of a welcome in, an age of transition” – Crisp, 1997, p. 6, tradução minha). Ainda de acordo com Crisp, Bentham teria sugerido a James Mill formar seu primogênito como pensador exemplar: “Provavelmente foi Bentham quem primeiro sugeriu a James que o jovem John fosse educado como o portador da tocha do empirismo, do associacionismo e do utilitarismo” (“It was probably Bentham who first suggested to James that young John be educated as the torchbearer for empiricism, associationism and utilitarianism” – *ibidem*, p. 2, tradução minha). Outro ponto para o qual Mill teria sido preparado desde sua infância foi a política. Segundo Urbinati, Mill foi “treinado para ser um líder político” (“trained to be a political leader”) e tinha “uma perspectiva ativista da política” (“held an

activist view of politics” – Urbinati, 2002, p. 4, respectivamente, tradução minha). Esse treinamento político envolveu principalmente o estudo da retórica: “Mill foi treinado para ser um político e, em sua juventude, estudou as obras de antigos oradores. A *Retórica* de Aristóteles, as *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano e os escritos de Cícero foram suas autoridades sobre a educação das virtudes morais e também no que diz respeito ao raciocínio e à performance pública” (“Mill was trained to be a politician and in his youth studied the Works of the ancient orators. Aristotle’s *Art of Rhetoric*, Quintilian’s *Institutiones Oratoriae*, and Cicero’s writings were his authorities on the education of moral virtues as well as reasoning and public performance” – *ibidem*, p. 85, tradução minha). Urbinati afirma ainda que James Mill “era um polemista dogmático e um expert no uso da diatribe” (“was a dogmatic polemist and an expert in the use of diatribe”), sendo seu objetivo “treinar políticos” (“to train politicians” – *ibidem*, p. 137, tradução minha). Com esse objetivo em vista, James “treinou seu filho e seus jovens pupilos na arte da disputa objetivando a luta política” (“he trained his son and his young pupils in the art of disputation for the sake of political struggle” – *ibid.*, p. 133, tradução minha). Anderson também comentou sobre isso. Segundo ela, James Mill deu ao jovem Mill “uma intensa e altamente disciplinada educação, seguindo a crença de Bentham de que a vida mais feliz era uma vida de cálculo racional” (“an intensive, highly disciplined education, following Bentham’s belief that the happiest life was a life of rational calculation” – Anderson, Elizabeth S., *John Stuart Mill and Experiments in Living*, in: *Ethics*, v. 102, n. 1, out. 1991, p. 15, tradução minha); o resultado desse processo educativo foi que Mill “foi criado para desejar a maximização da utilidade social como fim primário, e se tornou um propagandista entusiasmado disso” (“John Mill was raised to desire the maximization of social utility as his primary end and became an enthusiastic propagandist for it” – *loc. cit.*, tradução minha). Todo esse treinamento, contudo, teria repercutido negativamente sobre Mill, contribuindo, como sugerido por Crisp, para a famosa crise mental que o acometeu aos vinte anos de idade: “a influência do seu pai, junto com aquela do amável economista David Ricardo e de Bentham [...] foi enorme, e John foi mais tarde picado pelo criticismo de que ele era um ‘homem manufaturado’. A ênfase, no seu pensamento, sobre a importância da individualidade, da autonomia e da cultura de si começou a emergir tão logo ele saiu da ‘crise mental’ que sofreu aos vinte anos [...]” (“his father’s influence, along with that of the kindly economist David Ricardo, and of Bentham [...] was enormous, and John was later stung by the criticism that he was a ‘manufactured man’. The emphasis

- in his thought on the importance of individuality, autonomy and self-culture began to emerge as soon as he moved out of the ‘mental crisis’ he suffered at 20 [...]” – Crisp, 1997, p. 3, tradução minha).
- 123 Como Crisp afirmou, a *segurança* é “uma fonte essencial de utilidade” (“an essential source of utility”) – Crisp, 1997, p. 159, tradução minha.
- 124 “By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever; and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government” – Bentham, 2005, p. 2, grifo meu.
- 125 Bentham “believed that human actions and institutions should be directed at promoting the greatest overall ‘utility’, by which he meant happiness or pleasure” – Crisp, 1997, p. 2, aspas do autor, tradução minha. Crisp afirma ainda que “a ideia central do utilitarismo é que as ações e instituições devem aumentar a quantidade total de felicidade no mundo” (“the idea at the heart of utilitarianism is that actions and institutions should increase the overall amount of happiness in the world” – *ibid.*, p. 7, tradução minha).
- 126 “[...] the criterion of utility can apply to diverse objects – to traits of human character and individual acts, for example, as well to rules and institutions” – Lyons, David, *Utility as a Possible Ground of Rights*, in: *Noûs*, v. 14, n. 1, mar. 1980, p. 26, tradução minha.
- 127 “[...] *the community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members*” – Bentham, 2005, p. 3, tradução e grifo meus.
- 128 Epicuro, segundo Laércio, e Kant, afirmaram que a ética é uma das três partes constituintes da filosofia. Laércio, que era epicurista, diz o seguinte sobre a doutrina de Epicuro: “A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário (de Epicuro) [...]; a física abrange toda a teoria da natureza [...]; a ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição [...]” – Laércio, Diógenes, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2008, p. 289, parêntese meu. Kant, por outro lado, colocou no lugar da canônica epicurista a lógica: “A velha filosofia grega dividia-se em três partes: a física, a ética e a lógica” (KANT, 2008c, p. 13, BA III), sendo a física responsável pelo estudo dos objetos sensíveis e das leis às quais estão submetidos, a ética, pelo estudo das leis da liberdade humana, e a lógica, pelo

estudo do entendimento e da razão, assim como de suas regras de funcionamento.

- 129 Antes de Aristóteles, Demócrito também reconheceu a importância da política, bem como a preeminência axiológica do todo sobre as partes, expressando-se desta maneira: “É preciso julgar de maior importância que tudo o mais os interesses da cidade, para que (os indivíduos) sejam bem dirigidos sem armar contendas contrárias ao direito e sem assumir para si um poder contrário ao bem comum. Uma cidade bem dirigida é o maior apoio e tudo nela está contido: salva a cidade, tudo está salvo; destruída a cidade, tudo está destruído” – Demócrito, fragmento 252, In: *Os Pensadores, Pré-socráticos*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, parêntese meu.
- 130 Aristóteles, 2009a, p. 38-39, 1094b5-10, grifo e parêntese meus.
- 131 *Idem*, *A Política*, Bauru, Edipro, 2009b, 1253a15-30, p. 16-17, grifo nosso.
- 132 Se olharmos para a história da filosofia, quantos filósofos encontraremos que abordaram diretamente o conceito de *individualidade*? Talvez não encontremos mais do que alguns.
- 133 Atesta essa influência o trecho seguinte, da *Autobiography* de Mill: “Como o livro que leva meu nome (isto é: *A Liberdade*) não reclama originalidade para nenhuma de suas doutrinas, e não foi projetado para escrever sua história, o único autor que me precedeu em sua afirmação, sobre o qual eu considero apropriado dizer alguma coisa, foi Humboldt, quem forneceu o motor para a obra; embora em uma passagem eu tome emprestada dos warrenitas (seguidores da doutrina de Josiah Warren) sua frase, a soberania do indivíduo. É dificilmente necessário observar aqui que *há muitas diferenças de detalhes entre a concepção da doutrina de qualquer um dos predecessores que eu mencionei e aquela avançada no livro*” [“As the book which bears my name (isto é: *On Liberty*) claimed no originality for any of its doctrines, and was not intended to write their history, the only author who had preceded me in their assertion of whom I thought it appropriate to say anything, was Humboldt, who furnished the motto to the work; although in one passage I borrowed from the Warrenites their phrase, the sovereignty of the individual. It is hardly necessary here to remark that *there are abundant differences in detail, between the conception of the doctrine by any of the predecessors I have mentioned* (a saber: Goethe, William Maccall, Warren e o próprio Humboldt), *and that set forth in the book.*”] – Mill, 1989, p. 191, tradução, grifo e parêntese meus.
- 134 Aproveito para relembrar ao leitor que Atenas era, *na perspectiva de Mill* (da qual discordo, pelas razões que já expus), um Estado moderno em meio a Estados antigos. Ainda que não houvesse o cultivo efetivo da individualidade pela maioria dos cidadãos atenienses, as condições

para isso encontravam-se disponíveis na vida nessa *pólis*, pelo menos para seus cidadãos. Os Estados modernos deveriam promover e conservar essas condições, adaptando-as às suas realidades: eis a proposta de Mill.

- 135 Pense-se no caso do Brasil. É verdadeiro que o Governo Federal tem investido, pelo menos desde o governo do presidente Lula, na expansão do ensino universitário – pense-se no programa REUNI, iniciado no governo de Lula, cujo propósito é a expansão desse nível de ensino –, sobretudo, e lamentavelmente, na área tecnológica. Investe-se em tecnologia, na formação de técnicos, porque se pensa que são *apenas* esses que, presumivelmente, “constroem” um país, erguendo prédios e criando e operando máquinas. Não afirmo que o investimento nessa área seja desnecessário; mas não se deve privilegiá-la em detrimento das demais – ciências humanas, sociais, sociais aplicadas e biomédicas. Ocorre, não obstante, esse privilégio. De acordo com dados do site do programa Ciências Sem Fronteiras, do Governo Federal, que fomenta o intercâmbio discente para muitos países, a imensa maioria das bolsas de estudo concedidas por esse programa são destinadas aos estudantes da área tecnológica. As bolsas que são concedidas aos estudantes das humanidades e das ciências sociais e sociais aplicadas sequer aparecem nos dados do programa – veja-se o painel de controle do Programa disponível em: <http://www.cienciasemfronteiras.gov.br/web/csf/painel-de-controle>; acesso em: 20 jan. 2015. Isso deixa refletir o interesse, não só do governo brasileiro, mas do mundo contemporâneo como um todo, quase exclusivo na formação de técnicos, de indivíduos que possam atender às exigências do mercado. Essa constatação levou William Marx a falar da oposição *slow thought* versus *fast thought* (“pensamento lento” versus “pensamento rápido”), cada vez mais presente nas universidades de todo o mundo, as quais estão mais e mais comprometidas com os interesses do mercado: “Cada vez mais envolvidas no sistema de valores comuns, elas (as universidades) estão mesmo mais sujeitas às regras do mercado, com suas demandas por lucratividade a curto prazo e utilidade social instantânea” (“Increasingly implicated in the system of common values, they are ever more subject to the rules of the Market with its demands for short term profitability and instant social usefulness” – Marx, William, *The Case for an Ethology of Scholarship*, in: *Culture and Society*, 48, 2011, p. 346, tradução e parêntese meus). No mundo contemporâneo, cada vez menos espaço é concedido para o desenvolvimento da erudição, que requer tempo, demora na reflexão sobre um tópico. “Erudição”, diz Marx, “o lento tempo de aprendizado, a minúcia da filologia são cada vez menos compatíveis com uma carreira acadêmica. [...] Assim como *comida lenta* tem sido oposto a

comida rápida sobre a base da saúde e de princípios humanistas, é imperativo, como a acadêmica Ann Banfield instou, que nós defendamos o *pensamento lento* como uma necessidade vital da humanidade. Essa, seguramente, é uma luta para a qual os estudiosos que restam, onde quer que eles estejam no mundo, devem dedicar todas as suas forças” (“Erudition, the slow tempo of learning, the minutiae of philology are less and less compatible with an academic career. [...] Just as *slow food* has been opposed to *fast food* on the basis of both health and humanist principles, it is imperative, as the academic Ann Banfield has urged, that we defend *slow thought* as a vital necessity for humanity. This, surely, is a struggle to which those scholars who remain, wherever they are in the world, should devote all their forces” – *loc. cit.*, grifo do autor, tradução minha). O resultado desse processo de formação humana direcionado para uma aplicação imediata na vida social, e para a satisfação de interesses econômicos, é a produção sistemática de indivíduos que dominam conhecimentos técnicos, que são capazes de atender às demandas do mundo econômico: “O resultado é que a transmissão de um legado cultural não é mais considerada como uma prioridade na educação dos futuros cidadãos. Esses cidadãos são educados simplesmente para serem técnico-consumidores, qualificados para assumir seu lugar em uma máquina socioeconômica (quem poderia objetar a tão louvável fim?) [...]. O desvio acadêmico pelos mundos remoto ou antigo, que era prática comum 50 ou 60 anos atrás, não apenas deixou de ser considerado útil, ele é atualmente julgado como contra produtivo, no que concerne aos objetivos econômicos imediatos” (“The result is that the transmission of a cultural inheritance is no longer regarded as a priority in the education of future citizens. These citizens are educated simply to be Techno-consumers, qualified to take their place in the socio-economic machine (who could object to such a laudable aim?) [...]. Not only is the academic detour via remote or ancient worlds that was common practice 50 or 60 years ago no longer considered to be useful, it is actually judged to be counter-productive with regard to immediate economic goals” – *loc. cit.*, parêntese do autor, tradução minha). Estou convencido de que o que os indivíduos pensam e como eles pensam é que é o mais relevante para um país, pois nisso está implicada a criticidade, o desenvolvimento, de algum modo, de sua individualidade. Esse tipo de criticidade é o escopo do estudo de filosofia a partir do Ensino Médio, como atestam os Parâmetros Curriculares Nacionais para as Ciências Humanas e Suas Tecnologias: “Uma das funções do filósofo-educador consiste em dar elementos para o aluno examinar de forma crítica as certezas recebidas e descobrir os preconceitos muitas vezes velados que as

permeiam. Mais ainda, ao refletir sobre os pressupostos das ciências, da técnica, das artes, da ação política, do comportamento moral, a Filosofia auxilia o educando a lançar outro olhar sobre o mundo e a transformar a experiência vivida numa experiência compreendida” (*Parâmetros Curriculares Nacionais para as Ciências Humanas e Suas Tecnologias*, p. 45; texto disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/CienciasHumanas.pdf>; acesso em: 20 jan. 2015). As políticas públicas voltadas para a educação, no Brasil, têm sido negligentes com a formação de indivíduos críticos, na medida exata em que privilegiam uma dada formação (a técnica e voltada para o consumo), e não a formação global do ser humano; atesta essa negligência, ainda, o fato de disciplinas como a filosofia e a sociologia começarem a ser estudadas apenas a partir do Ensino Médio, quando seu estudo poderia começar bem mais cedo, ainda no Ensino Fundamental, familiarizando desde então os futuros cidadãos com tudo aquilo que possa promover e fortalecer o exercício crítico da cidadania. Que dizer, a propósito, das condições em que se encontram, no Brasil, os ensinos médio, fundamental e infantil? Encontram-se, sem dúvidas, em condições decepcionantes: os professores são mal remunerados, as escolas, mal equipadas e com estrutura precária, sem mencionar outros problemas, com os quais já estamos habituados (infelizmente), uma vez que sejam constantemente exibidos, por exemplo, nos telejornais. Isso demonstra o comprometimento do governo brasileiro (há muito a serviço de poucos, diga-se de passagem) com a disseminação da ignorância, ou, em outras palavras, com o descaso para com o cultivo da individualidade dos cidadãos brasileiros. Por que investir no final da educação formal (a universitária), com um programa como o REUNI (que, sem dúvidas, melhorou alguns aspectos desse nível de ensino, tais como o aumento do número de vagas nos cursos de nível superior ou o aumento do número de bolsas de pesquisa), e desconsiderar o seu início e as etapas intermédias? Comparemos o salário de um professor de nível superior ao de um da educação básica e encontraremos uma disparidade enorme, mesmo que ambos tenham a mesma titulação! Comparemos, ainda, a estrutura de uma universidade pública e a de uma escola igualmente pública e ver-se-á outra disparidade. Professores com a mesma titulação deveriam ter o mesmo salário, independentemente de ensinarem numa universidade ou em uma escola de ensino fundamental; escolas e universidades deveriam ter condições iguais de infraestrutura e de insumos educacionais, adequados ao público para o qual foram construídas. Penso que há que se fazer um investimento global em educação, consideradas todas as áreas do saber, indo da educação infantil à pós-graduação, de modo que cada

indivíduo possa encontrar condições favoráveis de ensino e aprendizagem ao longo de sua vida escolar. É certo que o Governo Federal *não é completamente responsável* pela administração dos ensinos de nível médio e fundamental (apesar dos Institutos Federais, que oferecem modalidades de Ensino Médio e Superior, serem mantidos pelo Governo Federal), que são de responsabilidade dos estados e municípios, respectivamente; mas é óbvio que ele tem *alguma responsabilidade* sobre esses níveis de ensino, posto que seja de competência exclusiva dele legislar sobre “diretrizes e bases da educação nacional”, como estabelecido no inciso XXIV do art. 22 da Carta Magna de 1988. O Governo Federal estabelece as normas que deverão ser seguidas pelos entes federativos e municípios no que tange à organização e oferta do ensino que lhes cabe administrar. O Governo Federal dispõe ainda dos meios para fiscalizar e punir com mais rigor aqueles que, sendo responsáveis pela gestão da educação (e dos negócios públicos em geral), são negligentes, irresponsáveis ou corruptos, prejudicando com seus atos o gozo pleno do direito fundamental de todo cidadão a uma educação pública, gratuita e de qualidade. Não é apenas com máquinas que se ergue um país, é também, e sobretudo, com indivíduos cultivados, que reflitam sobre o país que eles querem erguer, não menos do que sobre suas próprias vidas.

- 136 Acerca dessa tirania, cf. Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, Tomo I, especificamente o Capítulo VII da Segunda Parte, *De l’omnipotence de la majorité aux États-Unis et de ses effets* (Da onipotência da maioria nos Estados Unidos e de seus efeitos). Nessa obra, o pensador francês apresentou suas impressões sobre a democracia estadunidense, que, no século XIX, era tida como referência, como paradigma de um bom governo. Tocqueville permaneceu alguns meses nos Estados Unidos, estudando a sociedade estadunidense, e chegou à conclusão de que a situação era bem menos idílica do que aparentava ser; chegou, pois, à conclusão que ora menciono: a de que há que se temer não somente o poder daqueles que ocupam cargos à frente do governo, como também o poder que a própria sociedade tem, e do qual se utiliza, para tyrannizar seus próprios membros, isoladamente, ou minorias.
- 137 Concorro com a teoria pictórica do significado, que Wittgenstein expôs no *Tractatus Logico-Philosophicus*, acerca deste ponto: a linguagem é projeção do pensamento, das nossas apreensões acerca dos estados de coisas, isto é, das relações entre as coisas, objetos ou elementos do mundo. Apesar disso, discordo de outros pontos dessa teoria do assim chamado *primeiro Wittgenstein*, tais como as críticas que o filósofo austríaco endereçou, indiscriminadamente, à maioria dos

- filósofos, que só teriam, segundo ele, discutido “coisas sem sentido” (isto é: teriam lançado mão de palavras que não denotam coisa alguma existente na realidade empírica, tais como *eu pensante* [*res cogitans*] ou *primeiro motor*), e a afirmação de que não há proposições éticas.
- 138 “*The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control, whether the means used be physical force in the form of legal penalties, or the moral coercion of public opinion. That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others*” – Mill, 2008a, p. 13-14, tradução e grifo meus.
- 139 “In the case of any person whose judgement is really deserving of confidence, how has it become so? Because he has kept his mind open to criticism of his opinions and conduct. Because it has been his practice to listen to all that could be said against him; to profit by as much of it as was just, and expound to himself, and upon occasion to others, the fallacy of what was fallacious. Because he has felt, that the only way in which a human being can make some approach to knowing the whole of a subject, is by hearing what can be said about it by persons of every variety of opinion, and studying all modes in which it can be looked at by every character of mind. No wise man ever acquired his wisdom in any mode but this; nor is it in the nature of human intellect to become wise in any other manner. The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it: for, being cognisant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position against all gainsayers – knowing that he has sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter – he has a right to think his judgement better than that of any person, or any multitude, who have not gone through a similar process” – Mill, 2008a, p. 25, tradução minha. Concorde, sem restrições, com a descrição desse processo. Para esquivar-me à acusação de pedantismo, abro mão de chamar de sábios os indivíduos que cultivaram sua individualidade.
- 140 “Why is it, then, that *there is on the whole a preponderance among mankind of rational opinions and rational conduct*? If there really is this preponderance – which there must be unless human affairs are,

and have always been, in an almost desperate state – it is owing to a quality of the human mind, the source of everything respectable in man either as an intellectual or as a moral being, namely, that his errors are corrigible. He is capable of rectifying his mistakes, by discussion and experience. Not by experience alone. There must be discussion, to show how experience is to be interpreted” – Mill, 2008a, p. 24-25, tradução e grifo meus.

- 141 No que tange à ausência de estabilidade e universalidade em teorias e métodos científicos, ver Feyerabend, *Contra o Método*. Quanto à ausência de finalidade no processo histórico, cf. Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*.
- 142 Não farei distinção alguma entre *formação* e *educação*; considerá-las-ei palavras sinônimas, denotando um mesmo processo. Estou ciente, e considero bastante apropriada a distinção que Jaeger, em sua *Paideia*, assinalou entre ambas, no contexto do mundo grego antigo. Não me ocuparei, aqui, com o estabelecimento de uma distinção estrita entre ambas.
- 143 Eu disse *em geral* porque é possível pensar em situações em que desejamos, deliberadamente, errar. Um funcionário, que pretende ser demitido pelo patrão, pode, por meio de repetidos erros voluntários no desempenho de sua função, provocar sua própria demissão. Isso exemplifica o que Aristóteles afirmou acerca do processo deliberativo: “Deliberamos sobre coisas que estão sob nosso controle e que são atingíveis pela ação [...]” – Aristóteles, 2009a, p. 95, 1112a30. Apesar disso, podemos aspirar (ter vontade de) a coisas que estão além do alcance de nossas ações (aspiramos, por exemplo, à imortalidade, embora não deliberemos sobre sermos ou não imortais).
- 144 Esse processo formativo, cujo acme é uma individualidade bem cultivada, um caráter sólido e pautado pelos parâmetros do que se considera “bom”, tem sido discutido, contemporaneamente, de maneira interdisciplinar, sob o tema do *moral enhancement* (aprimoramento moral), dentro do qual discute-se, dentre outros pontos relevantes, o uso ou não do conhecimento e de meios científico-tecnológicos para promover esse cultivo. Para uma visão mais abrangente dessa temática, remeto o leitor à obra *Aprimoramento Moral*, publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, da qual escrevi um dos capítulos – *Notas sobre o aprimoramento moral*. Esse livro pode ser gratuitamente obtido na internet. Recomendo, ainda, a leitura dos diversos artigos mencionados e analisados nos capítulos que compõem essa obra.
- 145 Rousseau, elogiando o Estado de Natureza e lastimando que a ele não possamos retornar, sustentava que o ser humano, em estado natural,

viveria sozinho, procurando a companhia de seus semelhantes apenas para fins de procriação. Discorrendo sobre os males que teriam advindo à nossa espécie por termos passado a viver diferentemente do modo prescrito pela natureza, o pensador suíço concluiu que “os teríamos evitado quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e *solitária* que nos era prescrita pela natureza.” – Rousseau, J.-J., *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 168-169, grifo meu. A mesma ideia concernente a uma vida solitária é exposta em outros momentos do *Segundo Discurso*: “*Sozinho*, ocioso, e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve como o dos animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando.” (*ibidem*, p. 171, grifo meu); “[...] errando pelas florestas, sem engenho, sem a palavra, sem domicílio, sem guerra e *sem vínculos, sem a menor necessidade de seus semelhantes*, assim como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até sem jamais reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e *bastando-se a si mesmo*, tinha apenas os sentimentos e as luzes próprias desse estado, sentia apenas suas verdadeiras necessidades, só olhava o que acreditava ter interesse de ver e sua inteligência não fazia mais progressos do que sua vaidade” (*ibidem*, p. 197, grifo meu); “[...] sendo os vínculos da servidão formados somente da dependência mútua dos homens e das necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem colocá-lo antes na situação de não poder dispensar o outro, situação essa que, *inexistente no estado de natureza*, nele deixa cada qual livre do jugo e torna vã a lei do mais forte.” (*ibidem*, p. 199, grifo meu). No decorrer da minha exposição, minha discordância com Rousseau será demonstrada.

146 Como afirmei no capítulo precedente, é um pressuposto ontológico da nossa existência que vivamos politicamente.

147 Kant – embora tendo em vista uma teleologia natural da história humana, portanto, uma perspectiva *a priori* da mesma – também sustenta que o instinto e a razão fundamentam a existência da nossa espécie, ainda que a segunda o faça de modo muito mais decisivo do que a primeira. “[...] os homens”, diz Kant, “nos seus esforços, não procedem de modo puramente instintivo, como os animais, e também não como racionais cidadãos do mundo em conformidade com um plano combinado [...].” – Kant, Immanuel, *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, in: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Ed. 70, 2008a, p. 20, A 387. O plano combinado ao qual Kant refere é a ideia de que a natureza teria como finalidade, através da sucessão das gerações humanas, a perfeição da nossa

- espécie, que se daria através do desenvolvimento das faculdades e disposições individuais, e culminaria na organização de uma liga de Estados (prefiguração da criação da ONU), que promoveria (ou poderia fazê-lo) melhores condições materiais e espirituais para a existência humana.
- 148 Todas as vertentes da teoria do contrato social reconhecem a supremacia, durante o período ficcional chamado de *estado de natureza*, dos instintos sobre a razão, o que encontra fundamento na única lei que parece ter então vigorado: a do mais forte. Mesmo Rousseau, que sustenta a romântica tese do *bom selvagem*, admite que, diante do selvagem mais forte, recuava o mais fraco (ainda que, para Rousseau, no estado de natureza não vigorasse a lei do mais forte). Deve ter sido, assim me parece, um misto de impulsos instintivos e racionais que conduziu nossos antepassados à criação dos primeiros Estados rudimentares, tendo em vista sua mútua proteção e auxílio. O instinto, por um lado, alertou-os, através do sentimento de medo, sobre os perigos da vida solitária, e os impeliu à criação de algo que assegurasse a proteção dos mais fracos; a razão, por outro lado, reconheceu aquele alerta e arquitetou a organização do Estado.
- 149 Essa célebre expressão foi cunhada por Plauto (circa 230-180 a.C.), dramaturgo romano, e encontra-se na comédia *Asinaria*.
- 150 Artigos e documentários, facilmente encontrados na internet, sugerem que as orcas teriam algum tipo de “racionalidade”, chegando mesmo a desenvolverem culturas peculiares a cada grupo, o que seria evidenciado pelas táticas de caça e ataque a presas, pela comunicação entre os membros do grupo e mesmo pelas “brincadeiras” dos membros entre si e também com suas presas. Biólogos marinhos, com base em escutas gravadas por microfones instalados nos mares, identificaram modos de vocalização idiossincráticos de cada grupo de orcas, em cada um dos oceanos. Não me deterei em considerações sobre a racionalidade ou irracionalidade desses animais, embora não possa deixar de me espantar e de admirar os exemplos notáveis de inteligência que esses e outros animais nos dão.
- 151 Não enveredarei em considerações acerca das consequências do não extravasamento dos instintos e desejos, ao que Nietzsche chamou de *interiorização do homem*. Ficarei satisfeito em indicar que esse processo de interiorização enseja, segundo Nietzsche, com o qual concordo, graves problemas de ordem psicológica e moral, dentre os quais a *má consciência*, como ressalta claramente do seguinte trecho da *Genealogia da Moral*: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina

sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem*, *consgo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava.” – Nietzsche, Friedrich, *Genealogia da Moral*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 73, aspas e grifo do autor. A teoria psicanalítica de Freud também pode nos auxiliar a compreender melhor esse processo fundamental para a socialização humana: a interiorização – v. *O Mal-Estar na Civilização*.

- 152 O exemplo mais notável que a história nos dá do assassinato de um político talvez seja o de Caio Júlio César, Ditador Perpétuo de Roma, nos idos de março de 44 a.C., por um grupo de senadores romanos, entre os quais Marco Júnio Bruto e Caio Longino Cássio, seus antigos aliados. Esses senadores pensavam que César estava muito poderoso e temiam suas ambições. Decidiram, então, assassiná-lo, por temerem pela desestabilização da República Romana. Seu assassinato, no entanto, engendrou precisamente o que eles não queriam: uma série de distúrbios que conduziram ao fim da República e ao início do Império Romano.
- 153 Essa também é a opinião de Demócrito, que defendeu a prática do “fazer justiça com as próprias mãos”, tal como podemos ver nestes fragmentos – “Justiça é fazer o que é preciso; injustiça, não fazer o que é preciso, mas deixá-lo de lado”; “Entre alguns seres vivos,

eis como fica a questão: ‘Quem matará ou não matará?’ – Quem mata o que comete injustiça ou quer cometê-la fica impune e, para o bem-estar, antes fazê-lo que não fazê-lo”; “É preciso a todo custo matar todos os seres vivos que, transgredindo a justiça, fazem mal a outrem. Quem o fizer terá maior quinhão de ânimo, de justiça e de posses em toda sociedade organizada”; “Como sobre raposas e serpentes inimigas ficou escrito, também entre os homens parece-me que é preciso fazer: Segundo as leis de nossos pais, matar o inimigo público em toda a sociedade organizada na qual a lei não o proíbe. Proíbem-no, em cada sociedade organizada, as divindades locais, os tratados e os juramentos”; “Quem matasse um ladrão ou pirata ficaria impune ainda que o fizesse com as próprias mãos, ou através de outros ou por um voto”; “Aos que sofrem injustiça é preciso, dentro do possível, vingar e nisso não ser omissos. Agir assim é justo e bom, mas não fazê-lo é injusto e mau”; e, por fim: “E aos que praticam atos dignos de exílio, ou de prisão ou de punição, deve-se condenar a não absolver. Quem os absolve, dando a sentença por visar lucro ou prazer, comete injustiça e, necessariamente, guardará isso dentro de si” (*Os Pensadores, Pré-Socráticos*, 1996, fragmentos 256-261, na respectiva ordem em que foram citados).

- 154 Poder-se-ia objetar que a fé e a religião também poderiam arrefecer o desejo de vingança, quer pela esperança de uma bem-aventurança, quer pelo temor de uma danação *post mortem*. Sobre o fato do Estado tomar para si a execução da vingança pessoal, considero uma das piores injustiças ver que um Estado, muitas vezes, ou não se vinga de modo adequado dos criminosos, ou os deixa completamente livres da aplicação de qualquer pena. Dentre os criminosos que, infelizmente, escapam mais facilmente das mãos vingadoras de Themis e Díke, destacam-se os políticos e os poderosos em geral, que fornecem uma triste demonstração da justeza da tese de Trasímaco: a justiça é o interesse do mais forte (cf. *A República*, de Platão, especialmente os Livros I e II).
- 155 Michel Foucault empreendeu, em vários de seus escritos, profícua análise do fenômeno da violência e dos mecanismos através dos quais ela é exercida nas sociedades ocidentais (v., particularmente, *Vigiar e punir*).
- 156 “The struggle between Liberty and Authority is the most conspicuous feature in the portions of history with which we are earliest familiar, particularly in that of Greece, Rome and England” – Mill, 2008a, p. 5, tradução minha.
- 157 “The struggle between Liberty and Authority is the most conspicuous feature in the portions of history with which we are earliest familiar,

particularly in that of Greece, Rome, and England. But in old times this contest was between subjects, or some classes of subjects, and the Government. *By liberty, was meant protection against the tyranny of the political rulers*” – Mill, 2008a, p. 5, tradução e grifo meus.

- 158 “Ces gens ne pouvoient souffrir que de la moindre parole seulement on touchast a leur liberté” – La Boétie, Étienne, *Discurso da Servidão Voluntária*, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 50, tradução minha. O trecho citado, assim como o seguinte, foram escritos em francês arcaico. De acordo com La Boétie, relatando e exaltando o apreço dos gregos pela liberdade, os lacedemônios enviaram a Xerxes, rei dos persas, dois de seus cidadãos, com o intuito de aplacar a ira do deus dos arautos, Taltíbio, na qual haviam incorrido por terem matado os arautos que Dario, pai de Xerxes, enviara a Esparta, exigindo sua rendição. “Dois lacedemônios”, diz La Boétie, “um chamado Sperte e o outro, Bulis, se ofereceram voluntariamente para fazer esse pagamento; de fato, eles foram, e no caminho eles chegaram ao palácio de um persa, que chamavam de Indarne, que era tenente do rei para todas as cidades da Ásia que estão no litoral [...] e depois de várias propostas de um e de outro lado, ele (o persa) perguntou por que recusavam tanto a amizade do rei; vejam, espartanos, e conheçam por mim como o rei sabe honrar aqueles que são dignos, e pensem que se vós estivesseis com ele vos faria o mesmo; se vós estivesseis com ele e ele vos tivesse conhecido, não haveria dentre vós quem não fosse senhor de uma cidade da Grécia. Nisso, Indarne, tu não saberias nos dar bom conselho, disseram os lacedemônios, porque o bem que tu nos prometes tu o provastes; mas aquele do qual desfrutamos tu não sabes o que é; tu tens provado o favor do rei; mas da liberdade, que gosto ela tem, quão doce ela é, tu não sabes de coisa alguma. Agora, se tu a tivesses provado, tu mesmo nos aconselharia de a defendermos, não com a lança e o escudo, mas com os dentes e com as unhas. Somente o espartano dizia o que era preciso dizer; mas, certamente um e outro falavam como haviam sido nutridos. Porque não seria possível que o persa pudesse lastimar a liberdade, não a tendo tido jamais, nem que o lacedemônio suportasse a sujeição, tendo provado da liberdade” (“Deux Spartains l’un nommé Sperte et l’autre Bulis, s’offrirent de leur gré pour aller faire ce paiement, de fait ils y allerent, et en chemin ils arriverent au palais d’un Persan, qu’on nommoit Indarne, qui estoit lieutenant du roy en toutes les villes d’Asie qui sont sur les costes de la mer [...] et apres plusieurs propôs tombans de l’un en l’autre, il leur demanda pourquoy ils refusoient tant l’amitié du roy; voiés dit il Spartains, et connoisses par moy comment le roy scait honorer ceulx qui le valent, et penses que si vous estiez a lui il vous feroit de mesme, si vous estiés à lui et

quil vous eust connu, il ni a celui d'entre vous qui ne fut seigneur d'une ville de Grèce. En ceci Indarne tu ne nous scaurois donner bon conseil dirent les Lacedemoniens, pource que le bien que tu nous promets, tu l'a essayé; mais celui dont nous jouissons, tu ne sçais que c'est; tu as esprouvé la faveur du roy; mais de la liberté, quel goust elle a, combien elle est douce, tu n'en sçais rien. Or si tu en avois tasté, toymesme nous conseilerois de la defendre, non pas avec la lance et l'escu, mais avec les dens et les ongles. Le seul Spartain disoit ce quil falloit dire; mais certes et l'un et l'autre parloit comme il avoit esté nourry. Car il ne se pouvoit faire que le Persan eut regret a la liberté, ne l'aiant jamais eue, ni que le Lacedemonien endurast la sujektion aiant gousté de la franchise." – *ibidem*, p. 50-51, tradução e parêntese meus).

- 159 "A instituição do ostracismo indica quão sensíveis os atenienses eram aos sentimentos de desgraça dos homens. O propósito do ostracismo era remover da cidade o líder de uma facção política que obstruísse o processo de decisão (uma falta para a qual uma democracia radical estava especialmente inclinada). Como resultado, o ostracismo permitia aos cidadãos expressar seu medo e inveja de alguém mais poderoso do que eles" ("The institution of ostracism indicates how sensitive Athenians were to men's feelings of disgrace. The purpose of ostracism was to remove from the city the leader of a political faction which was hindering decision-making (a fault to which a radical democracy was especially prone). As a result, ostracism allowed citizens to express their fear and envy of one more powerful than them" – Jones, Peter V. [editor], *The World of Athens, An Introduction to Classical Athenian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 142, parêntese dos autores, tradução minha). "Os atenienses", diz Urbinati, "temiam o monopólio do poder, não as diferenças entre cidadãos. Eles ostracizavam indivíduos poderosos e tinham procedimentos específicos para apertar a legislação e moderar o poderoso *demos*" ("Athenians feared the monopoly of power, not differences among citizens. They ostracized powerful individuals and had specific procedures to constrain legislations and moderate the powerful *demos*" – Urbinati, 2002, p. 60, tradução e grifo meus).
- 160 "[...] given the restrictive nature of their regime, the violence intensified as the Thirty both created and responded to a growing pool of opposition and potential opposition. They indiscriminately exiled and murdered citizens and metics, political opponents and personal enemies, whether as part of an effort to crush the resistance, increase their revenues, or – as the Athenians would latter claim – to satiate their greed. They barred from the city all who were not enrolled in the Three Thousand, thereby disfranchising practically the entire

population of Athens. By the end of their rule, which lasted perhaps eight months, the Thirty had killed as many as 1,500 Athenians, not to mention the number of non-Athenians. Although this figure pales in comparison to numbers from the twentieth century, more than 5 percent of the citizenry was killed in less than an year, according to conservative estimates. Most Athenians must have experienced a personal loss, if not of a family member or relative, then of a friend, associate, or neighbour” – Wolpert, Andrew, *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2002, p. 22, tradução minha.

- 161 “Embora as ações dos governantes sejam, em hipótese alguma, completamente determinadas por seus interesses egoístas, é principalmente como uma segurança contra esses interesses egoístas que controles constitucionais são requeridos [...]” (“Although the actions of rulers are by no means wholly determined by their selfish interests, it is chiefly as a security against those selfish interests that constitutional checks are required [...]” – Mill, 2006, p. 893, v. 8, tradução minha).
- 162 “To prevent the weaker members of the community from being preyed upon by innumerable vultures, it was needful that there should be an animal of prey stronger than the rest, commissioned to keep them down. But as the king of the vultures would be no less bent upon preying on the flock than any of the minor harpies, it was indispensable to be in a perpetual attitude of defence against his beak and claws. The aim, therefore, of patriots was *to set limits to the power which the ruler should be suffered to exercise over the community; and this limitation was what they meant by liberty*. It was attempted in two ways. First, by obtaining a recognition of certain immunities, called *political liberties or rights*, which it was to be regarded as a breach of duty in the ruler to infringe, and which, if he did infringe, specific resistance, or general rebellion, was held to be justifiable. A second, and generally a later expedient, was the establishment of *constitutional checks*, by which the consent of the community, or of a body of some sort, supposed to represent its interests, was made a necessary condition to some of the more important acts of the governing power” – Mill, 2008a, p. 5-6, tradução e grifo meus. O trecho citado lembra o Prólogo do Código de Hamurabi, no qual se pode ler: “Para realizar a regra da justiça na terra, de modo que o forte não deve machucar o fraco” (“To bring about the rule of righteousness in the land, so that the strong should not harm the weak.” – texto retirado da internet, disponível em: [http://en.wikisource.org/wiki/Codex_Hammurabi_\(King_translation\)](http://en.wikisource.org/wiki/Codex_Hammurabi_(King_translation)); acesso em: 27 jul. 2014, tradução minha).

- 163 “A time, however, came, in the progress of human affairs, when men ceased to think it a necessity of nature that their governors should be an independent power, opposed in interest to themselves. It appeared to them much better that the various magistrates of the State should be their tenants or delegates, revocable at their pleasure. [...] As the struggle proceeded for making the ruling power emanate from the periodical choice of the ruled, some persons began to think that too much importance had been attached to the limitation of the power itself. That was a resource against rulers whose interests were habitually opposed to those of the people. *What was now wanted was, that the rulers should be identified with the people; that their interest and will should be the interest and will of the nation.* The nation did not need to be protected against its own will. [...] But, in political and philosophical theories, as well as in persons, success discloses faults and infirmities which failure might have concealed from observation. [...] In time, however, a democratic republic came to occupy a large portion of the earth’s surface, and made itself felt as one of the most powerful members of the community of nations; and elective and responsible government became subject to the observations and criticisms which wait upon a great existing fact. It was now perceived that such phrases as ‘self-government’, and ‘the power of the people over themselves’, do not express the true state of the case. *The ‘people’ who exercise the power are not always the same people with those over whom it is exercised; and the ‘self-government’ spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest. The will of the people, moreover, practically means the will of the most numerous or the most active part of the people; the majority, or those who succeed in making themselves accepted as the majority; the people, consequently, may desire to oppress a part of their number; and precautions are as much needed against this as against any other abuse of power. The limitation, therefore, of the power of government over individuals loses none of its importance when the holders of power are regularly accountable to the community, that is, to the strongest party therein*” – Mill, 2008a, p. 6-8, aspas do autor, tradução e grifo meus.
- 164 Homero, *Ilíada*, vs. 198-206.
- 165 La Boétie chamou de *mal encontro* o surgimento do Estado, ao qual ele vinculou o início da falta de apreço dos seres humanos pela liberdade, ao contrário do que nos demonstram os animais, que a defendem com os bicos e com as garras, em tudo fazendo ver que não toleram perdê-la. Cf. o *Discurso da Servidão Voluntária*.
- 166 “*After the means of subsistence are assured, the next in strength of the personal wants of human beings is liberty; and (unlike the physical wants,*

which as civilization advances become more moderate and more amenable to control) it increases instead of diminishing in intensity, as the intelligence and the moral faculties are more developed. *The perfection both of social arrangements and of practical morality would be, to secure to all persons complete independence and freedom of action, subject to no restriction but that of not doing injury to others [...]*” – Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, v. 2, Indiana, Liberty Fund, 2006, p. 208-209, tradução e grifo meus.

- 167 Kant, *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?*, in: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Ed. 70, 2008b, A 482, p. 10.
- 168 Convém lembrar que a noção de *enhancement* (aprimoramento) que Mill pensou era muito mais restrita do que a que temos hoje (veremos alguns dos componentes da noção milliana mais à frente). Nas discussões contemporâneas acerca do aprimoramento humano, a ciência e a tecnologia ocupam lugar de destaque, como meios que não podem ser descartados. Aprimorar um ser humano, hoje, pode implicar a consideração de implantes de chips e equipamentos diversos no corpo, ou mesmo a manipulação genética. O uso desses meios, evidentemente, não podia ser pensado por Mill. É possível, apesar disso, além de frutífero, aproximar a abordagem milliana do aprimoramento humano ao cenário contemporâneo dessa discussão.
- 169 “Why is it, then, that there is on the whole a preponderance among mankind of *rational opinions* and *rational conduct*? If there really is this preponderance – which there must be unless human affairs are, and have always been, in an almost desperate state – it is owing to a *quality of the human mind, the source of everything respectable in man either as an intellectual or as a moral being, namely, that his errors are corrigible. He is capable of rectifying his mistakes, by discussion and experience.* Not by experience alone. There must be discussion, to show how experience is to be interpreted” – Mill, 2008a, p. 24-25, tradução e grifo meus.
- 170 V., a esse respeito, a *Microfísica do Poder*, de Michel Foucault.
- 171 Aristóteles, 2009b, 1252a25-30. Pode-se objetar, em defesa do Estagirita, que esse modo de pensar era típico do mundo antigo, e que não poderíamos condená-lo sem incorrer em anacronismo, uma vez que ele teria sido um produto de tal mundo, que era essencialmente escravista. Argumentar, entretanto, nesses termos, tornaria possível justificar qualquer forma de erro, posto que eximiríamos os indivíduos de se responsabilizarem por seus próprios pensamentos e atos, remetendo-os a um determinismo cego, segundo o qual o ambiente seria o único responsável por sua emergência.
- 172 Cf. Lombroso, *O Homem Delinquente*.

- 173 Ao falar aqui *da verdade*, não penso com isso que haja *uma* verdade, absoluta, imutável, dada de uma vez por todas. Antes, penso que há *verdades*, que não são outra coisa que perspectivas distintas que podem ser utilizadas coerentemente para afirmar algo sobre alguma coisa. Ou, seguindo os passos de Nietzsche, há que se adotar o perspectivismo, quando o que estiver em jogo seja a pretensão de dizer um discurso verdadeiro.
- 174 “Liberty, in its original sense, means freedom from restraint” – Mill, John Stuart, *Periodical Literature: Edinburgh Review*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Indianapolis, Liberty Fund, 2006, p. 296, v. 1, tradução minha.
- 175 “Human nature is not a machine to be built after a model, and set to do exactly the work prescribed for it, but a tree, which requires to grow and develop itself on all sides, according to the tendency of the inward forces which make it a living thing” – Mill, 2008a, p. 66, tradução minha.
- 176 Penso, quando falo sobre a liberdade estar sempre acompanhada de modos de restrição dela mesma, em algo semelhante ao que Platão pensou ao tratar da relação de companhia indissociável entre prazer e dor: “Sócrates foi se sentar sobre sua cama: ele inclinou a perna e a esfregou com as mãos, e, esfregando-a, dizia: ‘como parece estranho, meus amigos, essa coisa que os homens chamam de prazer: como é espantosa sua afinidade com isso que passa pelo seu contrário, a dor. Os dois não consentem de se encontrarem ao mesmo tempo no homem, mas se perseguimos um e o capturamos, somos quase forçados a capturar sempre o outro também, como se eles estivessem ligados ambos a uma só cabeça. E eu penso que se Esopo tivesse sonhado com isso, ele teria composto uma fábula, deste gênero: o Deus, querendo acabar com a guerra entre eles, e como não conseguisse, uniu suas cabeças; é por isso que quando um está presente, o outro não tarda a aparecer. Eis, de qualquer modo, o que parece acontecer comigo também: a cadeia fez mal à minha perna, e aqui está manifestamente o prazer que se seguiu” (“Socrate, lui, est allé s’asseoir sur son lit: il pliait la jambe et la frottait avec ses mains, et tout en frottant, disait: ‘Comme paraît étrange, mes amis, cette chose que les hommes appellent le plaisir: comme est étonnante son affinité avec ce qui passe pour son contraire, la douleur. Les deux ne consentent pas à se trouver en même temps chez l’homme, mais si l’on poursuit l’un et qu’on l’attrape, on est presque forcé d’attraper toujours l’autre aussi, comme s’ils étaient attachés tous deux à une seule tête. Et je pense que si Esopo avait songé à cela, il en aurait composé une fable, du genre: le Dieu voulant faire cesser la guerre entre eux, comme il n’y

parvenait pas, attache ensemble leurs têtes; c'est pourquoi quand l'un se présente, l'autre ne tarde pas à suivre. Voilà en tout cas ce qui semble se passer pour moi aussi: la chaîne m'avait fait mal à la jambe eh bien, voici manifestement arrivé le plaisir qui suit!" – Platão, *Phédon*, Paris, Le Livre de Poche, 2010, 60b-c, p. 200, aspas do autor, tradução minha). Há uma relação de afinidade entre liberdade e restrição de liberdade. Dado que a vida humana é gerida pela política, o Estado deve saber lidar com a liberdade, tendo sempre o cuidado de não ultrapassar indevidamente a linha tênue que a separa de sua restrição, assim como há uma tênue linha que separa o prazer da dor. Esse é o objeto da discussão acerca dos limites da ação do Estado. O Estado deve agir no sentido de criar mecanismos de proteção para seus membros, de modo que nenhum deles possa causar danos ou atrapalhar de algum modo os interesses e o cultivo da individualidade dos demais. Deve também criar meios que sejam úteis à promoção do cultivo individual de seus componentes, eximindo-se de cultivá-los ele mesmo de um modo particular. Os indivíduos, por seu turno, também têm que gerir, sabiamente ou não, nas esferas particular e pública de suas vidas, a relação desse par, no que toca a suas próprias ações. O respeito ao outro, ao nãoeu, sobre o qual poderiam recair as consequências das minhas ações, e, de igual modo, a obediência devida às leis justas, exemplificam o trânsito correto dos indivíduos entre os dois lados daquela linha.

- 177 "Those who would give up essential Liberty, to purchase a little temporary Safety, deserve neither Liberty nor Safety" – Franklin, Benjamin, *Pennsylvania Assembly: Reply to the Governor*, tradução minha. Esse e outros textos de Franklin podem ser acessados no sítio <http://franklinpapers.org/franklin/framedVolumes.jsp?vol=6&page=238a>; acesso em: 27 jul. 2014.
- 178 "Mill and Humboldt held different views on the way their theoretical work was related to their respective immediate political contexts and to practical matters in general. Mill actively engaged in the policy debates of his day, and saw much of his work as a contribution to these debates. He advanced practical proposals that he hoped would be adopted. His work on political economy, women's rights, democratic reforms, and the like, are all presented as practical alternatives to prevailing policy. Hence, much of Mill's corpus that contains the core of his political philosophy was prompted by pressing issues to which he was responding" – Valls, 1999, p. 272, tradução e grifo meus.
- 179 "He derived equally great satisfaction from his participation in several debating clubs" – Urbinati, 2002, p. 134, tradução minha.

- 180 “Com seus amigos radicais, o jovem Mill participou entusiasticamente dos numerosos debates promovidos pela Cambridge Union, pela Oxford United Debating Society, pela Co-operative Society of Robert Owen, e pelo Sterling Club” (“With his radical friends, the young Mill participated enthusiastically in the numerous debates led by the Cambridge Union, the Oxford United Debating Society, the Co-operative Society of Robert Owen, and the Sterling Club” – *ibid.*, p. 232, nota 42, tradução minha).
- 181 “By contrast, Humboldt took a very different view of his proposals. He writes, ‘I would hope that all considerations of a general nature contained in these pages, would be considered entirely apart from the details of actual practice... for the existing order of things in any political community would scarcely allow of their unmodified application’. Humboldt understood himself to be writing about the highest aspirations of human nature, but he believed that existing humans often failed to meet this ideal. The theory is ‘determined solely by consideration of man’s proper nature as a human being; but in its application we have to look, in addition, at the individuality of man as he actually exists’. This view led Humboldt to be a very cautious reformer. [...] Hence Humboldt is a reformer, but his reformism is tempered by a conservative attitude about the ‘capacity to intervene effectively in the historical process’” – Valls, 1999, p. 272-273, aspas do autor, tradução e grifo meus.
- 182 Veja-se *A Ideologia Alemã*, de Marx e Engels, em cuja primeira parte eles sustentam, corretamente, que o primeiro ato histórico do indivíduo humano é a produção de víveres, que mantêm o corpo funcionando. Sem esse primeiro ato histórico não haveria história, pois não haveria seres humanos vivos. “O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro ato histórico desses indivíduos, através do qual eles se diferenciam dos animais, não é o fato de eles pensarem, mas sim o de eles começarem a produzir seus víveres. O primeiro fato situacional a ser constatado é, portanto, a organização corporal desses indivíduos e sua relação com o restante da natureza, resultante dessa mesma organização. [...] Pode-se diferenciar os homens dos animais através da consciência, através da religião, através do que se quiser. Eles mesmos começam a se diferenciar dos animais quando começam a produzir seus víveres, um passo que é condicionado pela sua organização corporal. Ao passo que produzem seus víveres, os homens também produzem indiretamente sua vida material.” – Marx, Karl; Engels, Friedrich, *A Ideologia Alemã*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, p. 41-42, grifo meu. É estranho, e mesmo risível, que truísmos como esses precisem ser estampados nas páginas de livros de filosofia para ensinar aos filósofos sobre

- quais bases se deve filosofar. Mill, certamente, não precisou aprender tais lições. O mesmo não pode ser dito de Humboldt.
- 183 “A preguiça e a cobardia são as causas por que os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio, continuem, no entanto, de boa vontade menores durante toda a vida [...]” – Kant, 2008b, p. 9-10, A 481-482.
- 184 “[...] a existência precede a essência, ou [...] temos de partir da subjetividade” – Sartre, Paul, *O Existencialismo é um Humanismo*, in: *Os Pensadores, Sartre e Heidegger*, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- 185 De acordo com Crisp, a eleição de Mill para o Parlamento, como candidato da classe trabalhadora, permitiu à esquerda intelectual combinar-se pela primeira vez com a classe trabalhadora, e contribuiu para a fundação do socialismo moderno na Grã-Bretanha – v. Crisp, 1997, p. 6-7.
- 186 Segundo Crisp, Mill foi preso, aos dezessete anos de idade, por distribuir panfletos que alertavam as mulheres sobre o uso de métodos contraceptivos – *ibid.*, p. 202. Outro exemplo das ideias radicais de Mill é sua postura malthusiana, adequada à sua defesa do uso de métodos contraceptivos. De acordo com Mattos, “Mill, como malthusiano que era, via no crescimento desordenado da população a principal causa da pobreza” (MATTOS, 2008, p. 140).
- 187 Valls, referindo à perspectiva de Sorkin, mencionou três características das reformas promovidas por Humboldt no âmbito educacional: “Mais tarde na vida, Humboldt esteve profundamente envolvido na política educacional estatal, redesenhando o sistema educacional prussiano e fundando a Universidade de Berlim. Sorkin identifica três características centrais das reformas de Humboldt. Primeiramente, o Estado assumiu a responsabilidade financeira pelas escolas. Segunda, em contraste com o Sistema anterior, baseado em classes, não haveria mais escolas especiais para setores específicos da sociedade. Todas as escolas estariam abertas para todos, baseadas na competição. A esse respeito, o sistema de Humboldt era igualitário. Terceira, a ênfase seria na educação geral, não em treinamento técnico ou vocacional” (“Later in life Humboldt was deeply involved in state educational policy, as he redesigned the Prussian educational system and founded the University of Berlin. Sorkin identifies the three central features of Humboldt’s reforms. First, the state took on financial responsibility for the schools. Second, in contrast to the previous class-based system, there would be no special schools for specific sectors of society. All schools would be open to all on a competitive basis. In this regard Humboldt’s was an egalitarian system. Third, the emphasis would be on general education, not technical or vocational training.” – Valls,

- 1999, p. 271, tradução minha). A obra na qual Sorkin expõe essas características é intitulada, de acordo com Valls, *Wilhelm von Humboldt*.
- 188 Um exemplo notável da perspectiva materialista de Mill encontra-se em sua *Autobiografia*, em um trecho do segundo capítulo, no qual ele discorre sobre como o ambiente, a arquitetura de uma casa, por exemplo, pode influenciar a formação da individualidade dos que nela habitam. Segundo Mill: “*Nada contribui mais para nutrir sentimentos elevados nas pessoas do que o caráter amplo e livre de suas habitações*. A arquitetura medieval, o hall baronial e as salas espaçosas e imponentes desse bom e velho lugar, tão diferente dos baixos e apertados espaços da vida da classe média inglesa, dão o sentimento de uma existência mais larga e mais livre, e foram para mim um tipo de cultivação poética, auxiliado pelo caráter do lugar em que a Abbey ficava, que era risonho e isolado, umbroso e repleto do som de água caindo” (“*Nothing contributes more to nourish elevation of sentiments in a people, than the large and free character of their habitations*. The middle-age architecture, the baronial hall, and the spacious and lofty rooms, of this fine old place, so unlike the mean and cramped externals of English middle class life, gave the sentiment of a larger and freer existence, and were to me a sort of poetic cultivation, aided also by the character of the grounds in which the Abbey stood; which were riant and secluded, umbrageous, and full of the sound of falling waters.” – MILL, 1989, p. 60, tradução e grifo meus). A Abbey à qual Mill refere era uma residência de Bentham, na qual Mill teve oportunidade de se hospedar em diversas ocasiões.
- 189 A professora Cinara Nagra fez-me ver que a postura de Mill, contraposta à de Humboldt, em relação às considerações e aplicações práticas de suas ideias para a transformação do processo histórico, se assemelha à postura de Marx e Engels em contraposição à de Hegel (Humboldt corresponderia a Hegel, e Mill, aos criadores do materialismo histórico-dialético). Engels e Marx observaram que a dialética hegeliana estava equivocada, pois seu movimento era descendente – do plano da consciência para o da materialidade; eles propuseram, então, uma inversão desse processo – devemos partir das condições materiais e subir até as condições espirituais de existência, como ressalta deste trecho da *Ideologia Alemã*: “A produção das ideias, das representações, da consciência é, ao princípio, entrelaçada sem mediações com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, a linguagem da vida real. A formação das ideias, o pensar, a circulação espiritual entre os homens ainda se apresentam nesse caso como emanção direta de seu comportamento material. Vale o mesmo para a produção espiritual, conforme esta se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um

povo. Os homens são os produtores de suas representações, ideias e assim por diante, mas apenas os homens reais e ativos, conforme são condicionados através de um desenvolvimento determinado de suas forças de produção e pela circulação correspondente às mesmas, até chegar às suas formações mais distantes. A consciência não pode ser jamais algo diferente do que o ser consciente, e o ser dos homens é um processo de vida real. Se em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmara obscura, este fenômeno provém igualmente de seu processo histórico de vida, assim como a inversão dos objetos ao se projetarem sobre a retina provém de seu processo diretamente físico. Bem ao contrário do que acontece com a filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra para o céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, ou engendram mentalmente, tampouco do homem dito, pensado, imaginado ou engendrado mentalmente para daí chegar ao homem em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e de seu processo de vida real para daí chegar ao desenvolvimento dos reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida” – Marx e Engels, 2007, p. 48-49.

- 190 “*This general view of the relation of his theoretical work to his political context freed Humboldt to write without worrying about the practicality of his proposals. He could simply describe an ideal that no society might ever achieve. [...] Mill, on the other hand, could not afford to be aloof from practical matters. He was embroiled in debates about the society in which he lived, so he had to take a very realistic view of political questions, and propose practical solutions. When Mill wrote about the prospects for self-development, he did so from this point of view. This difference in how Mill and Humboldt viewed the relation between their work and practical matters, I suggest, is yet another factor that sets them apart and helps explain their divergent conclusions*” – Valls, 1999, p. 273, tradução e grifo meus.
- 191 “[...] *a number of issues divide Mill and Humboldt, issues which, together, account for much of the divergence between them. These include variations in their conceptions of self-development itself; their views on the empirical conditions necessary to foster self-development; their view of (and experiences with) the state; and their views on the relation between ‘positive’ and ‘negative’ goods*” – *ibidem*, p. 252, tradução e grifo meus.
- 192 “*The result of these differences, I argue, is that Mill was led to defend a state that is highly activist, providing the material and institutional prerequisites of self-development, while Humboldt defended a highly circumscribed state, limited to providing security to its citizens*” – Valls, 1999, p. 252, tradução e grifo meus.

- 193 “Mill’s view is that it is the business of the state to secure and promote goods such as happiness, truth, rational belief, self-perfection, self-direction, moral character, and culture; and that it may interfere with liberty in special cases to promote these goods, even when the behaviour of those interfered with is not harmful to others” – McCloskey, 1963, p. 155, tradução minha.
- 194 Presando pela objetividade, passo a referir à obra *Os Limites da Ação do Estado*, de Humboldt, usando apenas a palavra *Limites*.
- 195 Humboldt, 2004, p. 131-132, grifo meu.
- 196 “‘The constitution’ either means nothing at all, or it means the aggregate of the securities, such as they are, which our present form of government affords us, against misrule” – Mill, John Stuart, *Periodical Literature: Edinburgh Review*, 2006, p. 295, v. 1, aspas do autor, tradução e grifo meus.
- 197 “Humboldt’s criticisms of positive state action can be condensed into three arguments. First, positive state action undermines diversity and produces uniformity. Humboldt maintains that ‘the very variety arising from the union of numbers of individuals is the highest good which social life can confer, and this variety is undoubtedly lost in proportion to the degree of State interference’. The state must act through general rules, and each time it interacts with a citizen, the latter will be induced to react in much the same way as others. ‘Like causes produce like effects; and hence, in proportion as State interference increases, the agents to which it is applied come to resemble each other. Over time, then, the cumulative effect of state action is to produce ‘national uniformity’. Individuality and diversity are hindered, and people can no longer, through their unique characters, serve to stimulate the development of others” – Valls, 1999, p. 257, aspas do autor, tradução e grifo meus. As citações dentro do trecho que citei são dos *Limites*, de Humboldt (edição da Cambridge University Press, 1969).
- 198 Platão, 2008, p. 23, 338c e s. Demócrito também tem algo a dizer sobre isso: “Por natureza o governar pertence ao mais forte.” (*Os Pensadores*, 1996, fragmento 267).
- 199 *Ibidem*, p. 30, 342e.
- 200 Aproveito o ensejo para dizer que penso que os sofistas não merecem ser desprezados e difamados como têm sido, prática milenar e comum entre os filósofos. Os sofistas, aliás, eram filósofos de fato. Pensamentos como esse de Trasímaco acerca da justiça, ou como o antropocentrismo de Protágoras, são muitíssimo interessantes, muitíssimo contemporâneos, e dignos de receber um punhado de atenção despretensiosa por parte da “tradição” filosófica. Foi essa

“tradição”, por sinal, que se encarregou de legar para a posteridade uma imagem depreciativa desses filósofos/sofistas. Acusa-os a tradição de não visarem o conhecimento *da verdade*, mas de estarem interessados apenas na mera capacidade de persuasão, na retórica, tornando o discurso algo completamente desconectado de qualquer interesse por aquela verdade. Essa tradição “esquece” (ou finge esquecer), não obstante, que Aristóteles, após sua saída da Academia, passou alguns anos trabalhando como sofista. Se receber dinheiro para expor a outrem o conhecimento que se tem é ser um sofista, então, há muito tempo não há mais filósofos. Eu mesmo seria um sofista, posto que exerço a profissão de professor de filosofia.

- 201 “Wherever there is an ascendant class, a large portion of the morality of the country emanates from its class interests, and its feelings of class superiority. The morality between Spartans and Helots, between planters and negroes, between princes and subjects, between nobles and roturiers, between men and women, has been for the most part the creation of these class interests and feelings: and the sentiments thus generated, react in turn upon the moral feelings of the members of the ascendant class, in their relations among themselves. [...] Another grand determining principle of the rules of conduct, both in act and forbearance, which have been enforced by law or opinion, has been the servility of mankind towards the supposed preferences or aversions of their temporal masters, or of their gods. [...] *The likings and dislikings of society, or of some powerful portion of it, are thus the main thing which has practically determined the rules laid down for general observance, under the penalties of law or opinion*” – Mill, 2008a, p. 10-11, tradução e grifo meus. Em outro lugar, mas ainda discorrendo sobre o mesmo tema, Mill afirmou o seguinte: “As opiniões e sentimentos da humanidade não são, sem dúvidas, uma obra do acaso. Eles são consequências das leis fundamentais da natureza humana, combinadas com o estado existente do conhecimento e da experiência, e a condição de existência das instituições sociais e da cultura intelectual e moral” (“The opinions and feelings of mankind, doubtless, are not a matter of chance. They are consequences of the fundamental laws of human nature, combined with the existing state of knowledge and experience, and the existing condition of social institutions and intellectual and moral culture.” – *idem*, *Principles of Political Economy*, 2006, p. 200, v. 2, tradução minha).
- 202 “The principle of utility, is a dangerous principle” – Bentham, 2005, p. 5, tradução minha.
- 203 “[...] a principle, which lays down, as the only *right* and justifiable end of Government, the greatest happiness of the greatest number, – how

can it be denied to be a dangerous one? Dangerous it unquestionably is to every government which has for its *actual* end or object, the greatest happiness of a certain *one* [...]. *Dangerous* it therefore really was, to the interest – the sinister interest – of all those functionaries, himself included, whose interest it was, to maximize delay, vexation, and expense, in judicial and other modes of procedure, for the sake of the profit, extractible out of the expense” – Bentham, 2005, grifo do autor, tradução e parêntese meus.

204 Marx, Karl; Engels, Friedrich., 2007, p. 56-57, grifo meu.

205 “[...] the welding of a hitherto unchecked and shapeless populace into a firm form was not only instituted by an act of violence but also carried to its conclusion by nothing but acts of violence – that the oldest ‘state’ thus appeared as a fearful tyranny, as an oppressive and remorseless machine, and went on working until this raw material of people and semi-animals was at last not only thoroughly kneaded and pliant but also formed. I employed the word ‘state’: it is obvious what is meant – some pack of blond beasts of prey, a conqueror and master race which, organized for war and with the ability to organize, unhesitatingly lays its terrible claws upon a populace perhaps tremendously superior in numbers but still formless and nomad. That is after all how the ‘state’ began on earth: I think that sentimentalism which would have it begin with a ‘contract’ has been disposed of. He who can command, he who is by nature ‘master’, he who is violent in act and bearing – what has he to do with contracts!” – Nietzsche, 1969, p. 86, aspas do autor, tradução e grifo meus.

206 “[...] one only has to look at history: in which sphere has the entire administration of law hitherto been at home – also the need for law? In the sphere of reactive men, perhaps? By no means: rather in that of the active, strong, spontaneous, aggressive. *From a historical point of view, law represents on earth [...] the struggle against the reactive feelings, the war conducted against them on the part of the active and aggressive powers who employed some of their strength to impose measure and bounds upon the excesses of the reactive pathos and to compel it to come to terms. Wherever justice is practiced and maintained one sees a stronger power seeking a means of putting an end to the senseless raging of resentment among the weaker powers that stand under it (whether they be groups or individuals) – partly by taking the object of resentment out of the hands of revenge, partly by substituting for revenge the struggle against the enemies of peace and order, partly by devising and in some cases imposing settlements, partly by elevating certain equivalents for injuries into norms to which from then on resentment is once and for all directed. The most decisive act, however, that the supreme*

power performs and accomplishes against the predominance of grudges and rancor – it always takes this action as soon as it is in any way strong enough to do so – is the institution of law, the imperative declaration of what in general counts as permitted, as just, in its eyes, and what counts as forbidden, as unjust [...]” – Nietzsche, 1969, p. 75-76, tradução e grifo meus.

207 Humboldt, 2004, p. 148, grifo meu.

208 “Second, the state tends to weaken the vitality of its individual citizens and of the nation as a whole. Positive state action encourages citizens to define themselves in terms of the state’s dictates. With state action, the citizen ‘now conceives himself not only completely free from any duty which the State has not expressly imposed upon him, but exonerated at the same time from every personal effort to improve his own condition’. Positive state action creates an atmosphere in which initiative is not needed, and where there is little incentive for it. Rather than demanding active citizens, the state suppresses ‘all active energy’. The overall effect is that ‘positive institutions tend to weaken the vitality of the nation’. In addition to destroying self-reliance, state action also destroys the ability of citizens to rely on one another, and for similar reasons. As the need to rely on oneself and others is eliminated, so the inclination and finally the ability to do so is destroyed. The state therefore ‘weakens sympathy and renders mutual assistance inactive’” – Valls, 1999, p. 257-258, aspas do autor, tradução e grifo meus. As citações são dos *Limites*, de Humboldt.

209 “Customs are made for customary circumstances, and customary characters; and his circumstances or his character may be uncustomary” – Mill, 2008a, p. 65, tradução e grifo meus.

210 “Mill wants a social milieu that will encourage persons to elaborate bold and original plans of life and to pursue them vigorously. Creating and sustaining this milieu are delicate matters. Paternalistic restrictions have widespread repercussions, nearly all of which militate against an atmosphere of free experimentation” – Arneson, 1980, tradução minha.

211 “Third, positive state action places emphasis on results, reversing what Humboldt saw as the proper priority of inward development over outward conditions. Humboldt urges that everything be done for its own sake, as an expression of one’s unique character. The most beneficial acts are those that satisfy the soul, while those that are done merely as a means to an end are ‘not only less salutary, but even pernicious’. The state, however, must be concerned with results in order to formulate policy and measure its effectiveness. Such positive state policy is often aimed at providing for basic human needs, compounding the problem. These sorts

of concerns, for Humboldt, 'underestimate the dignity of human nature'. That is, they focus on the mundane, the merely physical aspect of human existence and ignore, and therefore implicitly undervalue, higher aspirations in human nature. The pursuit of pleasure and the avoidance of pain are but the lowest of human concerns. True fulfilment lies elsewhere. 'The system we have condemned only leads us to a fruitless struggle to escape pain'. But he who truly knows the nature of enjoyment can endure pain'. Positive state action, therefore, exalts the lower over the higher aspects of human existence" – Valls, 1999, p. 258, aspas do autor, tradução e grifo meus. As citações são dos *Limites*, de Humboldt.

- 212 Como observado por Hoag, "a mais notável modificação do princípio da utilidade de Bentham é a introdução de Mill da qualidade dos prazeres" ("The most conspicuous modification of Bentham's utility principle is Mill's introduction of qualities of pleasures" – Hoag, Robert W., *Mill's Conception of Happiness as an Inclusive End*, in: *Journal of the History of Philosophy*, v. 25, n. 3, jul. 1987, p. 427, tradução minha). Mill estava insatisfeito com a concepção benthamita do sumo bem, do prazer, pois Bentham não distinguia os prazeres a partir de sua qualidade, considerando apenas sua quantidade, isto é, sua intensidade e duração. Nesse sentido, Bentham seria um hedonista psicológico, como sugeriu Anderson: "A concepção de Bentham sobre o bem decorre diretamente de sua psicologia. Como um *hedonista psicológico*, Bentham sustentava que o prazer é o único bem que os seres humanos intrinsecamente desejam. [...] Prazeres diferem apenas em quantidade (intensidade e duração), não em qualidade ou nível. O bem para um ser humano consiste em uma vida em que o saldo líquido de prazer sobre dor seja maximizado" ("Bentham's conception of the good follows straightforwardly from his psychology. As a *psychological hedonist*, Bentham held that pleasure is the sole end which human beings intrinsically desire. [...] pleasures differ only in quantity (intensity and duration), not in quality or rank. The good for a human being consists in a life of the maximum net balance of pleasure over pain" – Anderson, 1991, p. 6, parêntese do autor, tradução e grifo meus). Mill certamente não discordava de Bentham acerca do sumo bem, nem pensava que uma vida com mais prazeres do que dores não fosse desejável. Mas ele não era um hedonista psicológico. Segundo Crisp, o "hedonismo psicológico é geralmente considerado a perspectiva de que os seres humanos agem *apenas* visando o prazer" ("psychological hedonism is usually taken to be the view that human beings act only for the sake of pleasure" – Crisp, 1997, p. 88, tradução e grifo meus). Mill discordava dessa perspectiva, pois assumiu que "a vontade pode induzir a ação independentemente de qualquer prazer percebido" ("[...] will may prompt action independently of

any perceived pleasure” – *apud* Crisp, *loc. cit.*, tradução minha). Hoag também pensava que, para Mill, o prazer não é o único objeto para o qual dirigimos todas as nossas ações: “A psicologia moral de Mill não o comprometeu com a perspectiva de que o prazer é o objeto de todos os desejos humanos. [...] Dado que ao menos alguns atos são um resultado de nossos desejos, Mill indica que, na sua própria perspectiva, nem todos os desejos têm prazeres como seus objetos” (“Mill’s moral psychology does not commit him to the view that pleasure is the object of all human desires. [...] Given that at least some acts are a result of our desires, Mill here indicates that, on his own view, not all desires have pleasures as their objects” – Hoag, 1987, p. 425, tradução minha), e, por isso, “Mill não está fundamentalmente comprometido com uma forma simples de hedonismo ético” (“Mill is not fundamentally committed to a simple form of ethical hedonism” – *ibid.*, p. 426, tradução minha). Bentham, como hedonista psicológico, não poderia ter percebido que a individualidade humana é, ela mesma, um tipo de bem e de prazer elevado, como observou Wolff, ao dizer que “é interessante notar que nada como o prazer da individualidade aparece na lista de Bentham das muitas dezenas de categorias e subcategorias de prazeres em *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*” (“It is interesting to note that nothing like the pleasure of individuality appears on Bentham’s list of several dozen categories and sub-categories of pleasures in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*” – Wolff, 1998, p. 23, nota 21, tradução minha). A proposta milliana de uma hierarquia de prazeres pode, talvez, ser considerada o resultado da influência do pensamento de James Mill, uma vez que esse a tivesse pensado antes, discordando, ele também, da concepção benthamita de bem (ANDERSON, 1991, p. 15). Talvez pudessem objetar que a distinção entre prazeres superiores e inferiores teria uma base moralista ou mesmo elitista. Não penso que seja assim. Penso que essa distinção esteja fundamentada no reconhecimento de que, como seres racionais, encontramos grande satisfação *também* em prazeres que contemplem nossas faculdades racionais.

- 213 “If life were aught but a struggle to overcome difficulties; if the multifarious labours of the *durum genus hominum* were performed for us by supernatural agency, and there were no demand for either wisdom or virtue, but barely for stretching out our hands and enjoying, small would be our enjoyment, for there would be nothing which man could any longer prize in man. Even men of pleasure know that the means are often more than the end: the delight of fox-hunting does not consist in catching a fox. *Whether, according to the ethical theory we adopt, wisdom and virtue be precious in themselves, or there be*

nothing precious save happiness, it matters little; while we know that where these higher endowments are not, happiness can never be, even although the purposes for which they might seem to have been given, could, through any mechanical contrivance, be accomplished without them” – Mill, John Stuart, *On Genius*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Indianapolis, 2006, p. 330, v. 1, tradução e grifo meus.

- 214 “[...] such a theory of life excites in many minds, and among them in some of the most estimable in feeling the purpose, inveterate dislike. *To suppose that life has (as they express it) no higher end than pleasure – no better and noble object of desire and pursuit – they designate as utterly mean and grovelling; as a doctrine worthy only of swine, to whom the followers of Epicurus were, at a very early period, contemptuously likened; and modern holders of the doctrine are occasionally made the subject of equally polite comparisons by its German, French and English assailants. [...] The comparison of the Epicurean life to that of beasts is felt as degrading, precisely because a beast’s pleasures do not satisfy a human being’s conceptions of happiness. Human beings have faculties more elevated than the animal appetites, and when once made conscious of them, do not regard anything as happiness which does not include their gratification. [...] there is no known Epicurean theory of life which does not assign to the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, a much higher value as pleasures than to those of mere sensation. It must be admitted, however, that utilitarian writers in general have placed the superiority of mental over bodily pleasures chiefly in the greater permanency, safety, uncostliness, etc., of the former – that is, in their circumstantial advantages rather than in their intrinsic nature. [...] It is quite compatible with the principle of utility to recognize the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone*” – *idem*, 2008b, p. 137-139, parêntese do autor, tradução e grifo meus.

- 215 Com exceção da escola cirenaica, que teve em Aristippos, discípulo de Sócrates, seu fundador (sendo o mesmo, quicá, o primeiro filósofo hedonista da história), o qual sustentava que não há distinção entre os prazeres, quer se trate dos físicos, quer dos mentais, tanto Aristóteles quanto Epicuro afirmam o contrário. O pensador de Estagira, na *Ethica Nicomachea*, diz o seguinte, dentre outras coisas, sobre o prazer: “[...] os homens em geral e os mais vulgares identificam o bem com o prazer e, em conformidade com isso, se satisfazem com a vida do gozo [...]” (2009b, Livro I, p. 42, 1095b10-15, grifo meu); “[...] as coisas boas foram divididas em três classes, a saber, bens externos de um lado, e bens da alma e do corpo de outro lado; dessas três classes de bens,

consideramos ordinariamente como bons no sentido mais pleno e no mais elevado grau aqueles da alma.” (*ibidem*, p. 52, 1098b10-15); “[...] a felicidade humana significa, a nosso ver, excelência da alma, não excelência do corpo; em coerência com isso definimos, a propósito, a felicidade como uma atividade da alma.” (*ibidem*, p. 62, 1102a15); “[...] a virtude moral concerne a prazeres e dores, pois o prazer nos leva a realizar ações vis e a dor nos leva a deixar de realizar ações nobres. Daí a importância, salientada por Platão, de ter sido decididamente treinado desde a infância a gostar e não gostar das coisas apropriadas: este é o significado da boa educação.” (*ibidem*, p. 71, 1104b10); “[...] o prazer e a dor despontam necessariamente como a principal preocupação da virtude, bem como da ciência política, visto que aquele que pessoalmente deles se serve corretamente será bom, e aquele que o fizer incorretamente, mau.” (*ibidem*, p. 72, 1105a10). Esses e outros trechos da *Ethica* relacionam o prazer à virtude, isto é, ao exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional da mesma, princípio esse que deve submeter a parte sensível da alma às suas diretrizes (é nisso que consiste, para Aristóteles, um caráter [*ethos*] bem formado). Se a virtude é assim definida, equivalendo à função humana, então a parte racional da alma privilegiará os prazeres intelectuais, em detrimento dos sensíveis, partilhados também pelos animais irracionais. Por outro lado, segundo Diógenes Laércio, a ética, para os epicuristas, é a “ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo.” (LAÉRCIO, 2008, Livro X, §30, p. 289). O fim supremo, para os epicuristas, é o prazer e a ausência de dores. Epicuro, por sua vez, como mencionei, também fez distinção entre prazeres do corpo e prazeres da alma, segundo nos informa Laércio: “Nas concepções a propósito do prazer Epicuros diverge dos cirenaicos. Estes, com efeito, não admitem o prazer estático, mas somente o prazer em movimento; Epicuros, ao contrário, admite ambos, quer os da alma, quer os do corpo [...]” (*ibidem*, §136, p. 314); “Epicuros também diverge dos cirenaicos em outros pontos. Com efeito, estes sustentam que as dores do corpo são piores que as da alma (de qualquer modo os culpados sofrem penas corporais); Epicuros, ao contrário, considera as dores da alma piores. Realmente, a carne é transtornada pelo sofrimento apenas no presente, enquanto a alma, além de sofrer pelo presente, sofre ainda pelo passado e pelo futuro. Sendo assim, ele também crê que os prazeres da alma são maiores que os do corpo.” (*loco citado*, §137, parêntese do autor); por fim, na *Epístola a Menoiceus*, Epicuro diz o seguinte: “Então, quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem

algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma (*ataraxia*). Não é uma sucessão ininterrupta de banquetes e festas, nem o prazer sexual com meninos e mulheres, nem a degustação de peixes e outras iguarias oferecidas por uma mesa suntuosa que proporciona a vida agradável, e sim um cálculo sóbrio que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e elimine as opiniões vãs por obra das quais um intenso tumulto se apossa das almas.” (*ibidem*, §§131-132, p. 313, parêntese meu). Vemos, portanto, quão antiga é, na história da filosofia, a distinção entre prazeres superiores e inferiores, estando Humboldt, consequentemente, errado ao considerar que a preocupação do Estado com o bem-estar positivo dos seus membros dá-se apenas em relação aos assuntos do corpo, preocupação essa que ele via respaldada na doutrina utilitarista, que se desenvolveu, *mutatis mutandis*, sobre várias ideias hedonistas, tanto dos cirenaicos, como de Aristóteles e de Epicuro. Penso que o Estado deve proporcionar meios para a felicidade do corpo e, de modo ainda mais decisivo, também para a felicidade da alma dos seus cidadãos, pois ambas lhe interessam, dado seu fim precípua, que consiste na promoção da felicidade geral de todos, ou da maior parte, dos seus membros.

- 216 “Humboldt’s view is that of an elitist” – Valls, 1999, p. 260, tradução minha.
- 217 “Humboldt seems to have been strangely blind to the necessary material basis of the higher life and this again is typical of the aristocrat in him. Ninetenth of his fellow countrymen, after all, could not do otherwise than work for a mere subsistence, many of them supporting absentee landlords like himself” – Bruford, Walter H., *The German Tradition of Self-Cultivation: Bildung from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 23, *apud* Valls, 1999, p. 260-261, tradução minha.
- 218 “In the day-to-day lives of most people, Humboldt’s idea of self-cultivation would seem foreign indeed, and it is difficult to see how one might go about explaining to the laborer that he should see his activity as Humboldt did” – Valls, 1999, p. 261, tradução minha.
- 219 “Mill shared many of Humboldt’s concerns about the tendency of state action to produce uniformity and passivity, and he was equally opposed to valuing ‘lower’ pleasures over ‘higher’ ones. However, Mill believed that these worries could be met through carefully designed policies, and that the alternative, the absence of any positive state action, was worse than the dangers such policies posed. This can be seen most clearly in Mill’s treatment of policies that redistribute income, where, despite being aware of their

- dangers, he concludes that they are absolutely necessary to foster self-development” – Valls, p. 259, tradução e grifo meus.
- 220 “Those nations must once have had originality; they did not start out of the ground populous, lettered, and versed in many of the arts of life; they made themselves all this, and were then the greatest and most powerful nations of the world. What are they now? The subjects or dependants of tribes whose forefathers wandered in the forests when theirs had magnificent palaces and gorgeous temples, but over whom custom exercised only a divided rule with liberty and progress. *A people, it appears, may be progressive for a certain length of time, and then stop: when does it stop? When it ceases to possess individuality*” – Mill, 2008a, p. 78-79, tradução e grifo meus.
- 221 Sabe-se que a palavra *metafísica* comporta vários significados, o que ocorre com outras tantas palavras (*dialética, essência* etc.) de uso corrente na linguagem filosófica. Atenho-me, aqui, entretanto, ao sentido tradicional dela.
- 222 Veja-se o seguinte trecho dos *Princípios de Economia Política*, em que a veia materialista de Mill (sobre a qual eu já disse algo anteriormente) aparece claramente: “As leis e condições da produção da riqueza compartilham do caráter de verdades físicas. Não há coisa alguma de opcional ou arbitrária nelas. O que quer que a humanidade produza deve ser produzido da maneira e sob as condições impostas pela constituição das coisas externas, e pelas propriedades inerentes à sua estrutura corporal e mental. Quer eles gostem disso ou não, suas produções serão limitadas pela soma de sua acumulação prévia, e, posto isso, serão proporcionais à sua energia, sua habilidade, à perfeição de sua maquinaria, e seu uso sensato das vantagens do trabalho combinado” (“The laws and conditions of the production of wealth partake of the character of physical truths. There is nothing optional or arbitrary in them. Whatever mankind produce, must be produced in the modes, and under the conditions, imposed by the constitution of external things, and by the inherent properties of their own bodily and mental structure. Whether they like it or not, their productions will be limited by the amount of their previous accumulation, and, that being given, it will be proportional to their energy, their skill, the perfection of their machinery, and their judicious use of the advantages of combined labour.” – Mill, *Principles of Political Economy*, 2006, p. 199, v. 2, tradução minha).
- 223 Obviamente, Mill não conheceu esses programas assistencialistas. O que faço aqui, ao mencioná-los junto ao pensamento de Mill, é tentar ilustrar em quê podemos pensar ao falarmos de políticas

assistencialistas. Certamente, esses não são os únicos, nem os melhores exemplos possíveis de tais políticas.

- 224 “*Mill was concerned about the effects of distribution on people's prospects for development – particularly for those at the lower end of the distribution. Those forced to live at or near subsistence level could hardly develop their higher faculties, Mill believed. Through its policies the state can encourage development by lifting the disadvantaged out of hopelessness, and structuring their incentives so as to elicit activity and hence development. Contra Humboldt, Mill holds that ‘a government cannot have too much of the kind of activity, which does not impede, but aides and stimulates, individual exertion and development’*” – Valls, 1999, p. 259, tradução e grifo meus; a citação é de *A Liberdade*, de Mill. Sobre esse mesmo papel a ser desempenhado pelo Estado, Urbinati afirmou que “o liberalismo de Mill não era neutro: ele afirmava que o governo deveria desempenhar um papel ativo no provimento das circunstâncias adequadas ao autodesenvolvimento. No entanto, ele fez uma clara distinção entre oportunidade externa e o trabalho de desenvolvimento de cada indivíduo por si mesmo, e estava convencido de que o Estado deveria ser neutro em relação ao último” (“*Mill's liberalism was not neutral: it claimed government should play an active role in providing circumstances suitable for self-development. Nevertheless he made a clear distinction between external opportunity and individual's own work of development, and was convinced that the state should be neutral in relation to the latter*” – Urbinati, 2002, p. 131, tradução minha).
- 225 “[...] Mill pursued a more interventionist design and gave the political community the right to interfere with property rights and income distribution. He proposed counteracting social inequality both directly, through redistribution, and indirectly, through cultural and social initiatives that would nurture the habit of cooperation. His distinction between ‘quantitative’ and ‘qualitative’ pleasures justified his Aristotelian conviction that the material goods should be instrumental to moral and political independence” – *ibid.*, p. 192, tradução minha.
- 226 “Like Humboldt, Mill sees that some types of government action can encourage dependence and passivity, but Mill believes that properly designed and implemented, state action can encourage individual initiative that leads to self-development. *‘A good government will give all its aid in such a shape, as to encourage and nurture any rudiments it may find of a spirit of individual exertion. [...] Government aid [...] should be so given as to be as far as possible a course of education for the people in the art of accomplishing great objects by individual energy and voluntary*

co-operation'. When there is any 'spirit of individual exertion' the state should make policy to take advantage of this and to nurture it by helping citizens harness that spirit. [...] 'it is even more fatal to exertion to have no hope of succeeding by it, than to be assured of succeeding without it. *When the condition of any one is so disastrous that his energies are paralysed by discouragement, assistance is a tonic, not a sedative*'" – Valls, 1999, p. 259, aspas do autor, tradução e grifo meus. Os trechos citados são dos *Principles of Political Economy*, de Mill.

227 Vázquez, na obra *Ética*, caracterizou adequadamente as diversas teorias éticas, que podem ser abrangidas em dois grandes grupos: as éticas teleológicas ou consequencialistas e as deontológicas. Para mais detalhes acerca dessas distinções, cf. a obra mencionada.

228 "[...] *that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness*" – Bentham, 2005, p. 2, tradução e grifo meus. Toda teoria utilitarista deve ter, como sugeri Crisp, dois componentes fundamentais: uma concepção ou teoria do bem-estar, e um princípio de maximização do bem-estar – "alguma concepção ou teoria do bem-estar é um componente essencial de uma teoria utilitarista. Outro componente essencial é um princípio de maximização, de acordo com o qual o bem-estar é para ser levado ao nível máximo. A concepção de bem-estar que está no centro de qualquer teoria utilitarista particular é anterior, prática e teoricamente, ao princípio de maximização. Você não pode maximizar alguma coisa antes de saber o que é que será maximizado" ("[...] *some conception or theory of welfare is one essential component of any utilitarian theory. Another essential component is a maximizing principle, according to which welfare is to be brought to some maximum level. The conception of welfare at the heart of any particular utilitarian theory is prior, practically and theoretically, to the maximizing principle. You cannot maximize anything before you know what it is*" – Crisp, 1997, p. 20, tradução minha).

229 "*The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure. [...] that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent*

- in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain” – Mill, 2008b, p. 137, parêntese do autor, tradução e grifo meus.
- 230 “*I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being*” – *idem*, 2008a, p. 15, tradução e grifo meus. Do que foi dito nas páginas precedentes, podemos depreender claramente que Mill, assim como Bentham, estendeu o princípio da utilidade ao âmbito da política.
- 231 Embora o Iluminismo tenha sido um movimento que, historicamente, surgiu e se desenvolveu ao longo dos séculos XVII e XVIII, Mill, que nasceu no começo do século XIX, é, de fato, um representante desse movimento, na medida que percebemos claramente em sua obra a presença dos ideais das luzes – pense-se na confiança depositada na razão humana, na capacidade de corrigirmos nossos erros, na concepção de aprimoramento das faculdades humanas, e, claro, na noção de autodesenvolvimento ou cultivo da individualidade.
- 232 “[...] *that multiform development of human nature, those manifold unlikenesses, that diversity of tastes and talents, and variety of intellectual points of view, which not only form a great part of the interest of human life, but by bringing intellects into stimulating collision, and by presenting to each innumerable notions that he would not have conceived of himself, are the mainspring of mental and moral progression*” – Mill, 2006, p. 209, v. 2, tradução e grifo meus.
- 233 Bacon, em sua célebre teoria dos ídolos (da tribo, da caverna, do mercado e do teatro), discorreu acerca das fontes de erros que acometem o processo de conhecimento humano. Referindo-se ao mundo interior de cada indivíduo, Bacon afirmou que esse mundo se assemelha a uma caverna, que distorce a luz, as impressões sensíveis e as ideias que possamos ter acerca das coisas: “Os ídolos da caverna são ilusões do homem como um indivíduo. Pois (excetuando-se as aberrações da natureza humana em geral) cada pessoa tem uma espécie de gruta ou caverna individual que fragmenta e distorce a luz da natureza. Isso pode acontecer ou por causa da natureza única e particular de cada homem, ou por causa de sua educação e das companhias que ele mantém, ou por causa de sua leitura de livros e da autoridade daqueles a quem ele respeita e admira, ou por causa das diferentes impressões que as coisas causam em mentes diferentes, que podem ser mentes preocupadas e predispostas, talvez, ou calmas e distantes, e assim por diante. A consequência evidente é: o espírito humano (em suas diferentes disposições em homens diferentes) é uma coisa variável, bastante irregular e quase casual. Heráclito também disse

- que os homens buscam conhecimento nos pequenos mundos privados e não no grande ou comum a todos” – Bacon, Francis, *Novo Órganon*, São Paulo, Edipro, 2014, aforismo XLII, p. 55, grifo e parêntese do autor. Cabe a cada indivíduo, na medida que tome consciência das características da sua própria caverna, tentar modificar aquilo que distorça a justa apreciação da realidade.
- 234 “*Eccentricity* has always abounded when and where strength of character has abounded; and the amount of eccentricity in a society has generally been proportional to the amount of genius, mental vigour, and moral courage which it contained. That so few now dare to be eccentric, marks the chief danger of the time” – Mill, 2008a, p. 74-75, tradução e grifo meus.
- 235 “[...] the main goal of the intellectual in a representative democracy was to help citizens acquire a condition of independence in judgment and a ‘high state of moral and intellectual culture’” – Urbinati, 2002, p. 138, aspas da autora, tradução minha.
- 236 Atribui-se a Francis Bacon a proposição “saber é poder”. Essa ideia se encontra na obra *Meditationes Sacrae* (1597), em que Bacon a relacionou ao poder de Deus, e reaparece, de modo implícito, no *Novum Organum* (1620), referida, agora, ao poder humano sobre a natureza, por meio do conhecimento das formas: “O homem é agente e intérprete da natureza; ele faz e entende somente aquilo que observa da ordem da natureza na prática ou por inferência; ele não sabe e não pode fazer mais” (BACON, 2014, p. 47, aforismo I). A associação entre saber e poder reaparece também no *Leviatã*, de Hobbes, no Cap. X da Primeira Parte, dedicado ao tratamento do poder, do valor, da dignidade, da honra e do merecimento humanos. Há que se observar, contudo, que antes mesmo desses pensadores, Salomão (se é que ele, de fato, existiu), no cap. 24, versículo 5 dos *Provérbios*, também aludiu à relação entre saber e poder, dizendo: “O homem sábio é forte, e o homem de conhecimento consolida a força”.
- 237 “Of the features which characterize this *progressive economical movement* of civilized nations, that which first excites attention, through its intimate connexion with the phenomena of Production, is the *perpetual, and so far as human foresight can extend, the unlimited, growth of man’s power over nature*. Our knowledge of the properties and laws of physical objects shows no sign of approaching its ultimate boundaries: it is advancing more rapidly, and in a greater number of directions at once, than in any previous age or generation, and affording such frequent glimpses of unexplored fields beyond, as to justify the belief that our acquaintance with nature is still almost in its infancy” – Mill, 2006, p. 706, v. 3, tradução e grifo meus. É interessante notar

que Mill distinguia entre nações *civilizadas* e *atrasadas*. Ele pensava que nações civilizadas caracterizariam-se, de acordo com Mattos, pela existência de “uma população densa e estabelecida, comércio, manufatura e agricultura abundantes; por um grande (e crescente) domínio sobre a natureza; pela ‘difusão da propriedade, da inteligência e do poder de cooperação’; e pela existência de instituições coletivas que garantiriam o respeito às leis e proteção à pessoa e propriedade” (MATTOS, 2008, p. 138, aspas e parêntese da autora), ao passo que uma sociedade atrasada ou selvagem “caracterizar-se-ia, ao contrário, por uma população esparsa e errante, a ausência de comércio, manufatura e mesmo agricultura, pelo pequeno domínio sobre a natureza, pela falta de leis ou de administração de justiça – a segurança e propriedade dependendo totalmente da força, da sagacidade e da coragem de cada indivíduo –, e pela diminuta cooperação e falta de vínculos dos indivíduos com a comunidade” (*loc. cit.*). É certo, todavia, como salientado por Mattos, que a descrição milliana das sociedades atrasadas não tem embasamento histórico, constituindo-se, antes, em uma perspectiva eurocêntrica, portanto preconceituosa. Mattos destacou ainda os efeitos positivos e negativos que o processo civilizatório teria, de acordo com Mill, sobre os indivíduos: “o processo de civilização teria, através da introdução de instituições (o Estado sendo uma das principais), ‘educado’ e ‘moldado’ o caráter dos homens de forma a torná-los crescentemente capazes de cooperar e atuar coletivamente, menos autocentrados, mais capazes de simpatizar com outros, mais providentes, mais confiáveis, mais disciplinados, mais capazes de controlarem suas paixões, mais inteligentes, mais bem informados. Essas características teriam sido fundamentais para a obtenção do nível de riqueza prevalecente nesses países” (*ibid.*, p. 139, aspas e parêntese da autora). Mas, as conquistas da civilização tiveram, e têm ainda, um preço: “apesar de o caráter humano ter sido, inequivocamente, melhorado moral e intelectualmente, o processo de civilização teria acarretado igualmente algumas perdas importantes. A introdução de um sistema de leis e de administração da justiça, ou seja, da ação coletiva para proteger os indivíduos e sua propriedade, teria feito com que os homens ‘civilizados’ perdessem energia de caráter e iniciativa. Praticamente a única esfera que restaria para exercitar esses traços de caráter seria a esfera da busca por riqueza material. Além disso, o peso da ação coletiva sobre a ação individual e a difusão da inteligência e do poder entre a população (que eram, para Mill, consequências naturais do processo de civilização) estariam engendrando uma *perda da individualidade*, da diversidade e da originalidade dos indivíduos” (*loc. cit.*, aspas e parêntese da autora, grifo meu).

- 238 Uma abordagem interessantíssima, que ilustra a extensão da proteção e da segurança a áreas antes não abrangidas, é a sustentada por Hans Jonas, na obra *O Princípio Responsabilidade*, na qual o pensador alemão criticou a limitação das éticas clássicas e propôs uma nova ética, mais adequada à contemporaneidade, ética na qual estão incluídas, por exemplo, a proteção dos interesses da humanidade futura (dos seres humanos que ainda não nasceram) e dos animais (que, à luz do utilitarismo, por serem seres sensíveis, também podem ser considerados objetos da aplicação do princípio da maior felicidade). Também ilustram o ponto aqui discutido as muitas controvérsias da bioética, nas quais é frequente falar de direitos dos fetos, por exemplo, ou da possibilidade de suicídio medicamente assistido (cf., por exemplo, o livro *Bioética: Enfoque Filosófico*, de Stephen Holland, em que esses e muitos outros pontos controversos são apresentados e discutidos de modo bastante esclarecedor).
- 239 “Another change, which has always hitherto characterized, and will assuredly continue to characterize, the progress of civilized society, is a continual increase of the security of person and property” – Mill, 2006, p. 706, v. 3, tradução e grifo meus. Concorde com o comentário da prof. Nahra, que apontou que se o nível de segurança pública é fator de progresso, então o Brasil não está progredindo. De fato, de acordo com o *United Nations Office on Drugs and Crime*, onze das trinta cidades mais violentas do mundo estão no Brasil (cf. o relatório *Global Study on Homicide 2013* http://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf, acesso em 1 out. 2014). Não posso deixar de externar minha tristeza em relação à precariedade em que se encontra a segurança pública (dentre outros tantos pontos problemáticos) no Brasil. De que serve afirmar que o Brasil é uma das maiores economias do mundo quando, de fato, essa riqueza não é revertida para o bem dos brasileiros? Afirmar que um país é rico tomando como base apenas os números de sua economia não nos diz coisa alguma sobre outros aspectos, muito mais relevantes para o cômputo da “riqueza” de uma nação, tais como o estado da educação, da segurança, da saúde, numa palavra, do bem-estar dos cidadãos. O Brasil (ou qualquer outro país) só será um país rico (numa concepção muito mais abrangente do que aquela limitada e tendenciosa proposta pela economia) quando esses e outros problemas estiverem efetivamente sanados.
- 240 “[...] as the power is not declining, but growing, unless a strong barrier of moral conviction can be raised against the mischief, we must expect, in the present circumstances of the world, to see it increase” – Mill, 2008a, p. 18-19, tradução minha.

- 241 “Condorcet had previously claimed that, in Mill’s words, the transition from ‘vigour in the conduct of affairs’ to the kind of ‘political skill and ability’ that had to be ‘other than exceptional’ was more than a mere change, it was *progress*. Mill endorsed Condorcet’s view and argued that progress entailed a social condition wherein the ‘dignity and estimation’ of public was measured by ‘the prosperity or happiness of the general body of the citizens’ [...]” – Urbinati, 2002, p. 58-59, aspas da autora, tradução e grifo meus.
- 242 “One of the changes which most infallibly attend the progress of modern society, is an *improvement in the business capacities of the general mass of mankind*” – Mill, 2006, p. 707, v. 3, tradução e grifo meus.
- 243 É certo, não obstante, que o progresso do conhecimento humano, ou, como dizem os pensadores contemporâneos, o *aprimoramento cognitivo* dos seres humanos, não pode ser encarado apenas a partir de seus aspectos positivos. Com o aumento do conhecimento e do poder de intervenção, controle e manipulação dos processos e fenômenos naturais, a humanidade adquiriu um poder imenso, capaz de produzir consequências positivas – a cura de doenças, a criação de aparelhos e máquinas que multiplicam nossas forças e capacidades, etc. –, mas também negativas – pense-se nas armas de destruição em massa, armas químicas, biológicas, atômicas, capazes de destruir toda ou grande parte da humanidade e dos seres vivos; pense-se, ainda, nos impactos ambientais causados pelo desmatamento, pela poluição de rios, mares e mananciais de água etc. Essa preocupação está no cerne do artigo *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity* (*Os Perigos do Aprimoramento Cognitivo e o Imperativo Urgente para Aprimorar o Caráter Moral da Humanidade*), de Ingmar Persson e Julian Savulescu. Nesse artigo, os autores sustentam que é necessário focarmos nossos esforços no desenvolvimento do aspecto moral dos seres humanos, antes de pensarmos em nos desenvolver cognitivamente; os autores fundamentaram essa ideia na constatação de que o aprimoramento moral avança muito mais lentamente do que o cognitivo – o conhecimento científico avança a passos muito mais largos do que os que ditam o ritmo do avanço do conhecimento moral, isto é: do conhecimento do bem e do mal. Sendo esse o cenário do mundo contemporâneo, seres humanos moralmente não muito bem desenvolvidos, seres humanos propriamente maus, poderiam ter à sua disposição (e têm, efetivamente: pensemos nos terroristas) tecnologias que poderiam ser utilizadas para fazer o mal a muitos. Precisamos assegurar que os seres humanos que manipulam os produtos do aprimoramento cognitivo (ou do avanço do conhecimento) sejam capazes (ou mais capazes) de utilizá-los de modo sensato, unicamente para o bem da

maior parte de nós. Concordo, portanto, com as ideias desses pensadores, ideias que foram retomadas e discutidas na obra *Aprimoramento Moral* (2013), à qual referi em outro momento, e da qual escrevi um dos capítulos.

- 244 “[...] the cultivation of an ideal nobleness of will and conduct, should be to individual human beings an end [...]. [...] The character itself should be, to the individual, a paramount end, simply because the existence of this ideal nobleness of character, or of a near approach to it, in any abundance, would go further than all things else towards making human life happy; both in the comparatively humble sense, of pleasure and freedom from pain, and in the higher meaning, of rendering life, not what it now is almost universally, puerile and insignificant – but such as human beings with highly developed faculties can care to have” – Mill, *Sistema da Lógica*, 2006, p. 952, tradução minha.
- 245 Harris, A. L., *John Stuart Mill's Theory of Progress*, in: *Ethics, An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, v. 66, n. 3, 1956, p. 173, apud Mattos, 2008, p. 142, tradução da autora.
- 246 “He (Mill) located the goal of progress in the refinement of the art of living, and regarded the attainment of a stationary state of society as desirable if people were to have the capacity and leisure to turn their attention to the quality of their life” – Urbinati, 2002, p. 190, tradução e parêntese meus.
- 247 É interessante notar que o próprio Mill, durante a parte de sua educação que esteve sob os auspícios de seu pai, não se desenvolveu globalmente, posto que, como ele mesmo nos informou em sua *Autobiografia*, seu pai excluiu de sua formação o contato com o pensamento religioso, por exemplo, e mesmo com a poesia. A famosa crise mental de Mill aproximou-o dessa última, e iniciou um estágio muito mais amplo do desenvolvimento desse pensador, agora sob sua própria direção.
- 248 “[...] Is there a natural evolution in human affairs? And is that evolution an improvement? M. Comte resolves them both in the affirmative by the same answer. The natural progress of society consists in the growth of our human attributes, comparatively to our animal and our purely organic ones: the progress of our humanity towards an ascendancy over our animality, ever more nearly approached though incapable of being completely realized. This is the character and tendency of human development, or of what is called civilization [...]. But as our more eminent, and peculiarly human, faculties are of various orders, moral, intellectual, and aesthetic, the question presents itself, is there any one of these whose development is the

- predominant agency in the evolution of our species? According to M. Comte, the main agent in the progress of mankind is their intellectual development. Not because the intellectual is the most powerful part of our nature, for, limited to its inherent strength, it is one of the weakest: but because it is the guiding part, and acts not with its own strength alone, but with the united force of all parts of our nature which it can draw after it” – Mill, John Stuart, *Auguste Comte and Positivism*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Indiana, Liberty Fund, 2006, p. 315, v. 10, tradução minha.
- 249 “Those interests, I contend, authorize the subjection of individual spontaneity to external control, only in respect to those actions of each, which concern the interest of other people. If any one does an act hurtful to others, there is a *prima facie* case for punishing him, by law, or, where legal penalties are not safely applicable, by general disapprobation” – Mill, 2008a, p. 15, tradução minha.
- 250 “By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, [...] or [...] to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness [...]” – Bentham, 2005, p. 2, tradução minha.
- 251 “*By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action [...]. [...] and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government*” – Bentham, 2005, p. 2, tradução e grifo meus. Apesar de abranger a política na esfera do princípio da maior felicidade, Mill criticou Bentham por “teorizar sobre política sem qualquer base histórica” (“theorize on politics without any historical basis at all.” – Mill, *Auguste Comte and Positivism*, 2006, p. 325, v. 10, tradução minha).
- 252 “A measure of government (which is but a particular kind of action performed by a particular person or persons) may be said to be conformable to or dictated by the principle of utility, when [...] the tendency which it has to augment the happiness of the community is greater than any which it has to diminish it” – Bentham, 2005, p. 3, parêntese do autor, tradução minha.
- 253 Discorrendo acerca dos princípios que seriam contrários ao da utilidade – isto é: acerca dos princípios do asceticismo e da simpatia e antipatia –, Bentham afirmou que esse último é muito atuante na esfera política. Como o título sugere, o princípio da simpatia e da antipatia condiciona a aprovação ou a condenação de uma ação ou opinião apenas sobre o fundamento de alguém gostar ou não de tal ação ou de tal opinião. Assim, se não gosto de pessoas que têm tal hábito, isso é suficiente para que eu desaprove os atos que manifestam o dito hábito, bem como o indivíduo que os pratica,

ainda que essas ações não estejam causando dano a quem quer que seja; de igual modo, se não tolero a doutrina religiosa X, sinto-me inclinado a desconsiderar e mesmo a condenar, de antemão, as opiniões e ideias de seus partidários. Sabemos que esse princípio, para infelicidade humana, é de fato o que orienta boa parte das medidas de governo, medidas que favorecem a uns poucos, em detrimento da maior parte da comunidade política: “Entre os princípios contrários ao da utilidade o que em nossos dias parece ter mais influência em matérias de governo é aquele que poderia ser chamado de princípio da simpatia e da antipatia. Por princípio da simpatia e antipatia eu quero dizer aquele princípio que aprova ou desaprova certas ações, não por considerar que elas tendem a aumentar a felicidade, nem, ainda, por considerar sua tendência de diminuir a felicidade daqueles cujo interesse está em questão, mas meramente porque um homem se encontra disposto a aprovar ou desaprová-las: sustentando essa aprovação ou desaprovação como uma razão suficiente por si mesma, e negando a necessidade de procurar algum fundamento extrínseco” (“Among principles adverse to that of utility, that which at this day seems to have most influence in matters of government, is what may be called the principle of sympathy and antipathy. By the principle of sympathy and antipathy, I mean that principle which approves or disapproves of certain actions, not on account of their tending to augment the happiness, nor yet on account of their tending to diminish the happiness of the party whose interest is in question, but merely because a man find himself disposed to approve or disapprove of them: holding up that approbation or disapprobation as a sufficient reason for itself, and disclaiming the necessity of looking out for any extrinsic ground” – Bentham, 2005 p. 13-16, tradução minha). É, sem dúvidas, também muito certo que nós mesmos, muitas vezes, aprovamos ou desaprovamos de antemão uma ação ou opinião apenas porque nos sentimos inclinados a fazê-lo, em atenção às nossas preferências e aversões, sem recorrer a qualquer princípio externo. A isso convém denominar de preconceito.

- 254 “The business of government is to promote the happiness of the society, by punishing and rewarding” – *ibid.*, 2005, p. 70, tradução minha.
- 255 “Pleasures then, and the avoidance of pains, are the ends which the legislator has in view: it behoves him therefore to understand their value” – *ibidem*, p. 29, grifo do autor, tradução minha.
- 256 Para uma visão completa da obra de Mill, e para conhecer os assuntos sobre os quais ele discursou no Parlamento, veja-se o seguinte sítio:

- http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=21&Itemid=28, acesso em: 11 set. 2014.
- 257 “The multiplication of happiness is, according to the utilitarian ethics, the object of virtue: the occasions on which any person (except one in a thousand) has it in his power to do this on an extended scale, in other words, to be a public benefactor, are but exceptional; and on these occasions alone is he called on to consider *public utility*; in every other case, *private utility*, the interest or happiness of some few persons, is all he has to attend to” – Mill, 2008b, p. 150-151, parêntese do autor, tradução e grifo meus.
- 258 “*Dor e prazer são produzidos na mente dos homens pela ação de certas causas*” (“*Pain and pleasure are produced in men’s minds by the action of certain causes.*” – Bentham, 2005, p. 43, tradução e grifo meus.
- 259 Humboldt, 2005, p. 356-357, parêntese do autor, colchete e grifo meus.
- 260 Humboldt, 2005, p. 357, grifo meu.
- 261 Aristóteles, 2009a, 1106a25-1106b1, p. 76, grifo do autor.
- 262 “[...] o prazer é o físico, que é também o fim supremo [...]” – Laércio, 2008, p. 69, §87.
- 263 “Os cirenaicos chamaram a ausência de prazer e a ausência de dor de condições intermediárias [...]” – *loc. cit.*, §90.
- 264 “Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que o outro [...]” – *loc. cit.*, §87.
- 265 “Nossa pátria é o mundo. Roubar e cometer adultério e sacrilégio seriam permissíveis num momento oportuno, pois nenhum desses atos é ignóbil por natureza se eliminamos o preconceito contra os mesmos, instituído com o objetivo de refrear os estultos” – Laércio, 2008, p. 71, §99; “O prazer é bom, ainda que resulte dos fatos mais vergonhosos” – *ibid.*, p. 69, §88.
- 266 “Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros” – *loc. cit.*, §87. O fato dos cirenaicos falarem de prazeres passados e futuros não contradiz o que digo na sequência, acima, no corpo do texto. Os cirenaicos queriam dizer com isso que, no cômputo da nossa felicidade, quando somamos todos os prazeres isolados que sentimos, temos que considerar os prazeres que sentimos no passado e também os que sentiremos no futuro. Podemos falar de um futuro, em meio a uma ética imediatista como a cirenaica, apenas baseados na expectativa que temos de que, enquanto vivermos, teremos ocasiões para sentir prazer e dor.

- 267 Acerca de Aristipos, Laércio diz que “ele gozava o prazer proporcionado pelos bens presentes, e não se esforçava pela fruição de bens não presentes” – *ibid.*, p. 64, §66.
- 268 Penso que podemos encontrar no pensamento de Aristóteles um *hedonismo indireto*. Quero dizer com isso que, embora o sumo bem aristotélico seja a felicidade (*eudaimonia*), não o prazer, nela está implicada a noção mesma de prazer, assim como de dor, no caso da infelicidade. Como a virtude lida com prazeres e dores e a recompensa da virtude é a felicidade, então a felicidade também está relacionada com o prazer e com a dor, com paixões e com ações, nas quais se manifesta o caráter, virtuoso ou não, de um indivíduo. Enquanto os cirenaicos, os epicuristas e os utilitaristas dizem, diretamente: devemos buscar o prazer, Aristóteles diz: devemos buscar a felicidade, na qual está incluído o prazer.
- 269 “[...] mesmo que a felicidade não seja a nós enviada do céu, mas sim conquistada pela virtude e por alguma espécie de estudo ou prática, parece ser uma das mais divinas coisas existentes, pois aquilo que constitui a recompensa e a finalidade da virtude se afirma como sendo a coisa mais excelente, além de algo divino e abençoado” – Aristóteles, 2009a, p. 55, 1099b10-15.
- 270 “No que se refere à psicologia, algum ensino corrente em discursos externos (isto é, discursos de Platão) é satisfatório e pode ser aqui adotado, a saber, que a alma é bipartida, uma parte sendo irracional e a outra capacitada de razão” – *ibid.*, p. 63, 1102a25, parêntese meu.
- 271 “[...] a função do ser humano é certa forma de vida e definimos essa forma de vida como o exercício das faculdades e atividades da alma em associação com o princípio racional” – *ibid.*, p. 50, 1098a10.
- 272 “Depois da coragem, tratemos da temperança, pois estas parecem ser as *virtudes das partes irracionais*” – *ibid.*, p. 111, 1117b20-25, grifo meu.
- 273 “[...] a suscetibilidade ao prazer se desenvolve em todos nós desde o berço, de sorte que essa paixão é difícil de ser erradicada, estando enraizada na estrutura de nossas vidas. [...] o prazer e a dor constituem também os padrões por meio dos quais em todos nós, num maior ou menor grau, regulamos nossas ações. Em razão disso, o prazer e a dor são necessariamente a nossa maior preocupação, uma vez que sentir prazer e dor correta ou incorretamente exerce um grande efeito sobre a conduta. [...] o prazer e a dor despontam necessariamente como a principal preocupação da virtude, bem como da ciência política, visto que aquele que pessoalmente deles se serve corretamente será bom, e aquele que o fizer incorretamente, mau” – Aristóteles, 2009a, p. 72, 1105a1-10.

- 274 “O prazer é nosso bem primordial e congênito, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor” – Epicuro, *Epístola a Menoiceus*, *apud* Laércio, 2008, p. 312-313, §129.
- 275 “Um entendimento correto dessa teoria (da ética de Epicuro) permitir-nos-á dirigir toda escolha e rejeição com vistas à saúde do corpo e à tranquilidade perfeita da alma, pois isto é a realização suprema de uma vida feliz” – *ibid.*, p. 312, §128, parêntese meu.
- 276 “Já que o prazer é nosso bem primordial e congênito, também por causa dele não escolhemos qualquer prazer, mas às vezes passamos sobre muitos prazeres, quando são seguidos por um aborrecimento maior; e consideramos muitos sofrimentos superiores aos prazeres, quando a submissão ao sofrimento por um longo período nos traz como consequência um prazer maior. Então todo prazer, por ter uma natureza condizente conosco, é um bem, mas nem por isso todo prazer deve ser escolhido, da mesma forma que toda dor é um mal, mas nem por isso devemos fugir de toda dor por sua própria natureza. Convém então *discriminar todas essas coisas com o cálculo daquilo que é útil e a ponderação daquilo que é prejudicial*, porque em certas circunstâncias o bem é um mal para nós e o mal é um bem para nós” – *ibid.*, p. 313, §129, grifo meu.
- 277 Bentham, no capítulo quatro dos seus *Princípios da Moral e da Legislação*, elencou alguns pontos que devem ser calculados ou considerados com vista a sabermos se a tendência de uma ação qualquer é promover a maior felicidade para os que possam por ela ser afetados, ou o inverso; tais pontos são: intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade ou longinquidade, fecundidade, pureza e extensão. Quando consideramos o prazer ou a dor de um indivíduo singular, trazemos para o cálculo apenas os seis primeiros pontos; quando, por outro lado, está em jogo um número maior de indivíduos, consideramos também o sétimo ponto. Mill rompeu com Bentham em relação a esse cálculo: não precisamos parar para, de fato, calcular todas as prováveis consequências de nossas ações; basta usarmos nossa razão prática, auxiliada pelo bom senso, que podem nos indicar qual a melhor linha de ação, a partir da previsão das possíveis consequências.
- 278 A fim de tornar mais claro o uso desse cálculo para os epicuristas, e ressaltar como, às vezes, o bem é um mal para nós, e o mal, um bem, considerem-se estas situações: muitos indivíduos que contraíram o vírus da AIDS o fizeram por praticarem sexo de modo inseguro, isto é, com indivíduos que lhes eram desconhecidos e sem utilizar preservativo; de igual modo, muitos homens e mulheres depararam-se

com uma gravidez indesejada precisamente por não tomarem os cuidados necessários para evitá-la. Nessas duas situações os indivíduos envolvidos foram levados ao ato sexual pelo prazer que lhe é inerente, mas não atentaram para o fato de que as dores possíveis de advir depois do ato (doenças sexualmente transmissíveis ou uma eventual gravidez indesejada) eram muito maiores do que o prazer que eles buscavam. Assim, o bem, isto é, o prazer, algumas vezes pode se tornar um grande mal para nós. Por outro lado, o mal, a dor, pode tornar-se o oposto, isto é, um bem, um prazer para nós. Para ilustrar esse último ponto, considere-se esta outra situação: alguém que foi diagnosticado com uma grave doença precisa, para continuar a viver, se submeter a uma cirurgia de risco e a um tratamento altamente invasivo e doloroso. Como esse indivíduo deseja continuar vivendo, aceita e busca deliberadamente aquilo que foi prescrito pelo médico, ou seja: ele busca para si o mal, as dores da cirurgia, do período pós-operatório e do tratamento, mas tendo em vista unicamente recobrar sua saúde, isto é, recobrar o bem, o prazer que sentimos com o bom, saudável e adequado funcionamento do nosso corpo.

- 279 Não pensemos que uma tal exigência seria uma atitude paternalista. A experiência mais comum nos informa que um nível mínimo de educação ou formação é essencial para o desempenho crítico da vida política e para a familiarização do ser humano com os principais aspectos e criações da humanidade. O Estado não determinaria as minúcias dessa formação, mas somente suas linhas mais gerais, estando aberta para cada educando a possibilidade de especificar as particularidades da sua formação, em atenção às singularidades da sua individualidade.
- 280 O sistema educacional público deve servir como modelo mais geral, no que concerne ao conteúdo teórico e prático que deve ser ensinado ao longo da vida escolar, para toda iniciativa educacional privada, que, atendendo às características gerais da formação universal vigente, está completamente livre para explorar outras possibilidades de educação. Meu ponto de referência, no prosseguimento da minha discussão sobre a educação, será sempre a educação pública.
- 281 “For those who aim at high intellectual cultivation, the study of physiology has still greater recommendations, and is, at the present state of advancement of the higher studies, a real necessity. [...] those who aim at high intellectual achievements may be assured that no part of their time will be less wasted, than that which they employ in becoming familiar with the methods and with the main conceptions of the science of organization and life” – Mill, John Stuart, *Palestra*

- inaugural aos universitários de Saint Andrews*, apud Cléro, 2011, p. 137, nota 17, tradução minha.
- 282 “The objections which are urged with reason against State education, do not apply to the enforcement of education by the State, but to the State’s taking upon itself to direct that education: which is a totally different thing. That the whole or any large part of the education of the people should be in State hands, I go as far as any one in deprecating. All that has been said of the importance of individuality of character, and diversity in opinions and modes of conduct, involves, as of the same unspeakable importance, diversity of education. *A general State education is a mere contrivance for moulding people to be exactly like one another: and as the mould in which it casts them is that which pleases the predominant power in the government, whether this be a monarch, a priesthood, an aristocracy, or the majority of the existing generation in proportion as it is efficient and successful, it establishes a despotism over the mind, leading by natural tendency to one over the body.* An education established and controlled by the State should only exist, if it exist at all, as one among many competing experiments, carried on for the purpose of example and stimulus, to keep the others up to a certain standard of excellence” – Mill, 2008a, p. 117-118, tradução e grifo meus.
- 283 Foucault, Michel, *A Ordem do Discurso*, São Paulo, Loyola, 2008, p. 43-44, grifo meu.
- 284 Freud, Sigmund, *O Mal-Estar na Civilização*, São Paulo, Penguin Classics e Companhia das Letras, 2011, p. 23-24, aspas do autor, parêntese e grifo meus. Freud diz ainda que o que chamamos de *civilização* tem no trabalho intelectual (ou, como ele diz, psíquico) uma de suas características fundamentais: “nenhum traço nos parece caracterizar melhor a civilização do que a estima e o cultivo das atividades psíquicas mais elevadas, das realizações intelectuais científicas e artísticas, do papel dominante que é reservado às ideias na vida das pessoas” – *ibid.*, p. 39.
- 285 De acordo com Popper, “segundo concepção amplamente aceita [...] as ciências empíricas caracterizam-se pelo fato de empregarem os chamados ‘métodos indutivos’” – Popper, Karl, *A Lógica da Pesquisa Científica*, São Paulo, Cultrix, 2007, p. 27, aspas do autor. Essa concepção de ciência empírica, da qual lanço mão nesta altura da minha discussão, pode ter seu fundamento traçado até Bacon, que teria sido o pai do método indutivo moderno. Não obstante a ampla aceitação dessa concepção, Popper a contestou. Para ele, ciências empíricas são aquelas que passam pelo crivo do critério de demarcação por ele proposto, isto é: são aquelas cujos enunciados que compõe suas

teorias podem ser falseados – “[...] deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade* (que é própria dos métodos indutivos), mas a *falseabilidade* de um sistema. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: *deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico*” – *ibid.*, p. 42, grifo do autor, parêntese meu. O chamado *critério de demarcação* é aquilo que permite dizermos de um enunciado se ele é metafísico ou científico: é o que separa a metafísica da ciência. Sendo uma teoria falseável, então ela é necessariamente não metafísica, e, portanto, científica.

- 286 Freud, 2011, p. 20, grifo meu. Afirmei que Freud deixou ecoar as ideias de Bentham, no que tange às fontes do sofrimento e da felicidade, porque Bentham, no capítulo terceiro dos seus *Princípios da Moral e da Legislação* (obra que foi publicada na segunda metade do século XVIII), elencou quatro de tais fontes: a física, a moral, a política e a religiosa. Da sanção ou fonte física advêm prazeres e dores, não devido à atuação de um ser humano ou de alguma entidade divina, mas ao próprio curso da vida. Da sanção moral decorrem os prazeres e dores que têm origem nas ações ou omissões de outros indivíduos, cujas consequências podem nos afetar de diversas maneiras. Das ações ou omissões de autoridades e funcionários públicos em geral decorrem os prazeres e dores da fonte política. E, por fim, da fonte religiosa emanam, segundo Bentham, prazeres e dores que podem ser tanto sentidos neste corpo físico que temos atualmente, como no corpo espiritual que, como pensam alguns, teremos depois de mortos. Todas essas fontes ou sanções do prazer e da dor estão compreendidas nas fontes que Freud analisou (o corpo, o mundo externo, as relações humanas). Além disso, não considero um exagero dizer que Freud foi, *em alguma medida*, um simpatizante da filosofia utilitarista. Como todo utilitarista, Freud reconheceu a centralidade do prazer e da felicidade para a vida humana, como ele mesmo nos informa: “[...] o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, ‘felicidade’ se refere apenas à segunda. [...] é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho

- do aparelho psíquico desde o começo” – Freud, 2011, p. 19-20, aspas do autor, grifo meu. Contento-me com esses apontamentos bastante gerais e imprecisos sobre a relação, possível de ser observada, entre psicanálise e utilitarismo. Parece-me que tal relação é não só possível, como também dela ressaltam pontos interessantes de pesquisa, que merecem ser investigados.
- 287 Epicuro, *Epístola a Herodotos*, apud Laércio, 2008, p. 301, §80.
- 288 “[...] como tudo mais, o conhecimento dos fenômenos celestes, quer os consideremos em suas relações recíprocas, quer isoladamente, não têm outra finalidade além de assegurar a paz de espírito e a convicção firme, à semelhança das outras investigações” – Epicuro, *Epístola a Pitoclés*, apud Laércio, 2008, p. 303, §85. Parece-me que Epicuro estava mesmo correto. De fato, tendemos a ser cautelosos com aqueles e aquilo que desconhecemos ou conhecemos muito pouco, ao passo que o somos em menor medida e, às vezes, sem qualquer medida que seja, quando pensamos que os conhecemos.
- 289 “Resolver um problema da pesquisa normal é alcançar o antecipado de uma nova maneira. Isso requer a solução de todo tipo de complexos quebra-cabeças instrumentais, conceituais e matemáticos. O indivíduo que é bem-sucedido nessa tarefa prova que é um perito na resolução de quebra-cabeças. *O desafio apresentado pelo quebra-cabeça constitui uma parte importante da motivação do cientista para o trabalho*” – Kuhn, 2011, p. 59, grifo meu.
- 290 “Um homem pode sentir-se atraído pela ciência”, escreveu Kuhn, “por todo o tipo de razões. Entre essas estão o desejo de ser útil, a excitação advinda da exploração de um novo território, a esperança de encontrar ordem e o impulso para testar o conhecimento estabelecido. Esses motivos e muitos outros também auxiliam a determinação dos problemas particulares com os quais o cientista se envolverá posteriormente” – *ibidem*, p. 60-61.
- 291 Sim: tudo vale, desde que dano algum seja causado a outros na busca pelo conhecimento.
- 292 Fora dessa visada antropológico-descritiva do termo *cultura*, Jaeger sustenta que no contexto da *paideia* grega arcaica e clássica se entendia por *cultura* um *ideal consciente*: “Hoje estamos habituados a usar a palavra cultura não no sentido de um ideal próprio da humanidade herdeira da Grécia, mas antes numa acepção bem mais comum, que a estende a todos os povos da Terra, incluindo os primitivos. Entendemos assim por cultura a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo. A palavra converteu-se num simples conceito antropológico descritivo. Já não significa um alto conceito de valor, um ideal consciente. Com esse vago sentimento analógico, nos é permitido

falar de uma cultura chinesa, hindu, babilônica, hebraica ou egípcia, embora nenhum desses povos tenha uma palavra ou conceito que a designe de modo consciente” – Jaeger, *Paideia*, 2013, p. 5-6, grifo meu. Proponho que façamos renascer em nossos dias essa antiga e fundamental concepção grega de cultura como ideal consciente; que façamos de nós mesmos a encarnação mais aproximada possível de um ideal, ideal que nós mesmos criamos e estabelecemos para nós; e que, no âmbito político da vida, o Estado projete para seus cidadãos o valor contido na cultura e no cuidado de si, estimule-os no sentido de cultivarem-se a si mesmos e cerque-os com tudo aquilo que possa catalisar suas iniciativas de desenvolvimento de suas individualidades.

- 293 Conheço a crítica dos pensadores da Escola de Frankfurt à redefinição que a palavra *cultura* sofreu ao longo do século passado, sobretudo pela atuação de uma *indústria cultural*, e concordo, em parte, com essa crítica. A indústria cultural, segundo Adorno e Horkheimer, age também no sentido de elevar ao patamar de *cultura* meros programas de entretenimento – um programa como o *Domingão do Faustão* poderia ser, para os defensores dessa indústria, um “bem cultural”, o que certamente ele não é; age ainda, segundo os pensadores de Frankfurt, promovendo a “disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais”, utilizando uma técnica que “levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra (de arte) e a do sistema social” (Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro, Zahar, 2006, p. 100, parêntese meu). Nesses sentidos, concordo com os frankfurtianos. Porém, por outro lado, discordo de alguns pontos das críticas de Benjamin ao estado da arte (da arte em geral) no mundo contemporâneo: primeiro, o fato do *acesso* à arte ter deixado de ser um privilégio da burguesia, incluindo, pelo menos desde o começo do século passado, também aqueles que *não saberiam apreciá-la*, a massa, não é de modo algum algo ruim, pois todos os seres humanos têm capacidade estética, podendo, portanto, obter prazer e beneficiar-se, de alguma maneira, do seu contato com ela. Em segundo lugar, não estou convencido de que o avanço das técnicas de reprodução sobre as obras de arte destrua completamente a “aura” dessas, como afirmou Benjamin; pois, se compro uma miniatura em mármore do *Pensador*, de Rodin, há que se dizer que com sua reprodução, com a réplica que eu adquiri, houve uma *ampliação* da “aura” dessa obra, considerando-se aspectos geográficos, por exemplo. Ademais, a noção empregada por Benjamin – *aura* – não faz sentido algum, não denota coisa alguma. Sobre os pormenores das considerações de Benjamin, v. *A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução*.

- 294 O título da pesquisa é: *Gasto e consumo das famílias brasileiras contemporâneas*, e o relatório completo da mesma está disponível em: http://www.en.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=5543&catid=302, acesso em: 4 fev. 2015.
- 295 *Gasto e consumo das famílias brasileiras contemporâneas*, p. 117, parêntese do autor.
- 296 *Ibid.*, p. 112.
- 297 *Ibidem*, p. 119, parêntese do autor.
- 298 Como frisei em outro momento, a ação do Estado nesse aspecto da distribuição de renda não deve estar limitada a políticas como a exemplificada no Bolsa Família. É aceitável que um programa dessa natureza seja o *início* de um projeto ininterrupto de formação e capacitação dos cidadãos, para que esses possam, brevemente, garantir sua existência por seus próprios meios. Uma vez alcançado esse estágio de autonomia, o Estado deveria retirar-se. Quando o Estado não exige contrapartida alguma dos beneficiários de um programa assistencialista, corre-se o risco de que os que recebem os benefícios acomodem-se ao seu estado de passividade, tornando-se cada vez mais dependentes das iniciativas do Estado (não estou afirmando, todavia, que seja esse o caso dos beneficiários do programa Bolsa Família). Esse modo de condução dos programas assistencialistas caberia bastante bem a um Estado *paternalista*, mas jamais ao Estado que denominei de *fomentalista*. Um Estado *fomentalista* tem grande interesse pela autonomia de seus cidadãos, neles investindo apenas na medida que possa catalisar as iniciativas individuais; um Estado *paternalista*, contudo, visa tornar seus membros cada vez menos autônomos, cada vez menos capazes de governarem a si mesmos e de tocarem seus próprios projetos de vida, uma vez que dessa maneira torne-os politicamente mais dóceis.
- 299 Para mais esclarecimentos sobre a *ethologia*, v. nota 10.
- 300 “[...] corresponds to the art of education; in the widest sense of the term, including the formation of national or collective character as well as individual” – Mill, 2006, p. 869, v. 8, tradução minha.
- 301 “[...] or the theory of the causes which determine the type of *character belonging to a people or to an age*” – *ibid.*, p. 905, tradução e grifo meus.
- 302 “[...] if the word mind means anything, it means *that which feels*” – *ibidem*, p. 849, tradução e grifo meus.
- 303 “[...] abandoned to the uncertainties of vague and popular discussion” – *ibidem*, p. 833, tradução minha.

- 304 “Concerning the physical nature of man, as an organized being, [...] there is, however, a considerable body of truths which all who have attended to the subject consider to be fully established; nor is there now any radical imperfection in the method observed in this department of science by its most distinguished modern teachers. But the *law of Mind*, and, in even a greater degree, those of *Society*, are so far from having attained a similar state of even partial recognition, that it is still a controversy whether they are capable of becoming subjects of science in the strict sense of the term: and among those who are agreed on this point, there reigns the most irreconcilable diversity on almost every other” – Mill, 2006, p. 833-834, v. 8, tradução e grifo meus.
- 305 “[...] man himself, the most complex and most difficult subject of study on which the human mind can be engaged” – *ibidem*, p. 833, tradução minha.
- 306 “[...] the most effectual mode of showing how the sciences of Ethics and Politics may be constructed, would be to construct them: a task which, it needs scarcely be said, I am not about to undertake. But even if there were no other examples, the memorable one of Bacon would be sufficient to demonstrate, that it is sometimes both possible and useful to point out the way, though without being oneself prepared to adventure far into it” – *ibidem*, p. 834-835, tradução e grifo meus.
- 307 Kant, no Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, discorrendo sobre os entes estarem submetidos a leis naturais e, alguns deles (a saber: nós), também a leis da liberdade, disse o seguinte: “[...] tanto a *Filosofia natural* como a *Filosofia moral* podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objecto da experiência, esta porém as da vontade do homem enquanto ela é afectada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer” (KANT, 2008c, BA V, p. 14, grifo meu). No que concerne à vida humana, não há que se falar apenas da existência de leis naturais (que regem, por exemplo, a nutrição e o crescimento dos nossos corpos, assim como o tamanho médio dos indivíduos de nossa espécie neste planeta, dada a força da gravidade terrestre), pois há também as leis da liberdade, que concebem o ser humano como um ser que se autodetermina, sendo ele mesmo uma causa eficiente consciente de sua eficiência.
- 308 “Como espécie fomos capazes, inclusive, de nos libertar da nossa condição natural de seres não alados construindo o avião, máquina de voar, e voamos. E voamos mais alto que qualquer outra espécie na

Terra” – Nahra, Cinara Maria Leite, *Aprimoramento Moral*, Apresentação, Natal, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012, p. 4.

- 309 Afirmar que a confiança que depositamos nos estudos *científicos* é justificada até certo ponto, porque é inegável que há outras maneiras, propriamente não científicas, de estudar a realidade, maneiras essas que são, muitas vezes, desconsideradas pelo discurso científico tradicional precisamente por não serem *científicas*. Penso, por exemplo, nos conhecimentos construídos por tribos indígenas, na medicina tradicional de vários povos, na acupuntura, dentre tantos outros casos de conhecimentos testados durante muito tempo pelos povos que os criaram ou aprenderam, mas que, em detrimento disso, são simplesmente desconsiderados como meras superstições pelo discurso científico tradicional. Esses saberes devem, independentemente de receberem a chancela da ciência, ser considerados válidos, pois são verdadeiras fontes de aprendizado, mesmo e sobretudo para o discurso científico tradicional. À prática de considerar válido apenas o que é cientificamente demonstrado, e de relegar ao esquecimento o que não o é, Feyerabend denominou *chauvinismo da ciência*, definição com a qual concordo: “O chauvinismo da ciência triunfa: ‘O que for compatível com a ciência deve viver, o que não é compatível com a ciência deve morrer’. ‘Ciência’, nesse contexto, significa não apenas um método específico, mas todos os resultados que o método até então produziu. O que for incompatível com os resultados deve ser eliminado” (FEYERABEND, 2011, p. 63, aspas do autor. A citação dentro dessa citação é de Chou, e encontra-se na obra *Traditional Medicine in Modern China: Science, Nationalism, and the Tensions of Cultural Change*, de R. C. Croizier). Em outro lugar da mesma obra, Feyerabend retorna a esse chauvinismo científico, dizendo o seguinte: “Os cientistas não se dão por satisfeitos em organizar seus próprios cercadinhos de acordo com o que consideram ser as regras do método científico, mas querem universalizar essas regras, querem que elas se tornem parte da sociedade em geral e usam todos os meios à sua disposição para atingir seus objetivos.” (FEYERABEND, 2011, p. 214). Outro filósofo que discorreu sobre esse tema foi Foucault, com cujas ideias também estou de acordo. Foucault, no artigo *Genealogia e Poder*, que integra a obra *Microfísica do Poder*, também criticou, partindo de uma análise genealógica, esse chauvinismo da ciência, precisamente porque essa prática desconsidera o que ele chamou de *saberes locais* ou *dominados*: “Por saber dominado, entendo duas coisas: por um lado, os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. [...] Em segundo lugar, por saber dominado se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa inteiramente diferente: uma série de saberes que tinham

sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade.” (FOUCAULT, *Microfísica do Poder*, São Paulo, Graal, 2008, p. 170). A tarefa do método genealógico foucaultiano é, segundo seu próprio autor, reativar esse tipo de saber dominado e colocá-lo em pé de igualdade com o saber científico: “Não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo, que permeiam o projeto genealógico. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro (de uma *vontade de verdade*, como disse Foucault n’A *Ordem do Discurso*), em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências. [...] Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. Pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, como no caso do marxismo; são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater.” (*ibidem*, p. 171, parêntese meu).

310 “It is a common notion, or at least it is implied in many common modes of speech, that the thoughts, feelings, and actions of sentient beings are not a subject of Science, in the same strict sense in which this is true of the objects of outward nature. This notion seems to involve some confusion of ideas, which it is necessary to begin by clearing up. *Any facts are fitted, in themselves, to be a subject of science, which follow one another according to constant laws*; although those laws may not have been discovered, nor even be discoverable by our existing resources” – Mill, 2006, p. 844, v. 8, tradução e grifo meus.

311 “Si l’homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connaît les lois ; si lors même qu’elles lui sont inconnues, il peut, d’après l’expérience, prévoir avec une grande probabilité les événemens de l’avenir ; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l’espèce humaine, d’après les résultats de son histoire ? *Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles, est cette idée, que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l’univers, sont nécessaires et*

constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature ? Enfin, puisque des opinions formées d'après l'expérience ... sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjectures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue pas une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la constance, de l'exactitude des observations ?" – Condorcet, Marquês de [Marie Jean Nicolas de Caritat], *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, Paris, Agasse, 1795, p. 327-328, *apud* Mill, 2006, p. 832, v. 8, tradução e grifo meus.

- 312 Fichte ressaltou esse ponto: "O Não eu independente, como fundamento da experiência, ou a natureza, é múltiplo. Nenhuma de suas partes é perfeitamente igual a outra [...]. Segue-se disto que a natureza também afete de maneiras muito diversas o espírito humano, e que em parte alguma desenvolva da mesma maneira as capacidades e disposições deste. Os indivíduos e o que se denomina a sua particular natureza individual empírica são determinados por este variado modo de ação da natureza; e podemos dizer a respeito disto: nenhum indivíduo é perfeitamente igual a outro sob o aspecto de suas capacidades despertadas e desenvolvidas. Surge daqui uma desigualdade física, para a qual não só contribuimos em nada, mas que também não podemos suprimir através da nossa liberdade [...]" – Fichte, 2014, p. 49, [43], grifo do autor.
- 313 "[...] whenever it is sufficient to know how the great majority of the human race, or of some nation or class of persons, will think, feel, and act, these propositions are equivalent to universal ones. For the purposes of political and social science this is sufficient. [...] an approximate generalization is, in social inquiries, for most practical purposes equivalent to an exact one: that which is only probable when asserted of individual human beings indiscriminately selected, being certain when affirmed of the character and collective conduct of masses" – Mill, 2006, p. 847, v. 8, tradução e grifo meus.
- 314 "What the Mind is, as well as what Matter is, or any other question respecting Things in themselves, as distinguished from their sensible manifestations, it would be foreign to the purposes of this treatise to consider. Here, as throughout our inquiry, we shall keep clear of all speculations respecting the mind's own nature, and shall understand by the laws of mind, those of mental Phenomena; of the various feelings or states of consciousness of sentient beings. These [...] consist of Thoughts, Emotions, Volitions, and Sensations; the last being as truly states of Mind as the three former. It is usual indeed to speak of sensations

as states of body, not of mind. But this is the common confusion, of giving one and the same name to a phenomenon and to the proximate cause or conditions of the phenomenon. The immediate antecedent of a sensation is a *state of body*, but the sensation itself is a *state of mind*. If the word mind means anything, it means that which feels. [...] *The phenomena of mind, then, are the various feelings of our nature, both those improperly called physical, and those peculiarly designated as mental: and by the laws of mind, I mean the laws according to which those feelings generate one another*" – Mill, 2006, p. 849, v. 8, tradução e grifo meus.

- 315 Mill criticou Comte por esse ter negado que os estados mentais tivessem uma base psicológica: "O Senhor Comte [...] reivindica a competência científica dos fenômenos morais e intelectuais exclusivamente para os fisiologistas; e não somente nega à *Psicologia*, ou *Filosofia da Mente* propriamente denominada, o caráter de uma ciência, como a coloca, pela natureza quimérica de seus objetos e pretensões, quase em pé de igualdade com a astrologia. Mas [...] permanece incontestável que existem uniformidades de sucessão entre os estados da mente, e que essas podem ser verificadas pela observação e experimentação" ("M. Comte [...] claims the scientific cognizance of moral and intellectual phenomena exclusively for physiologists; and not only denies to *Psychology*, or *Mental Philosophy* properly so called, the character of a science, but places it, in the chimerical nature of its objects and pretensions, almost on a par with astrology. But [...] it remains incontestable that there exist uniformities of succession among states of mind, and that these can be ascertained by observation and experiment" (MILL, 2006, p. 850-851, v. 8, tradução e grifo meus).
- 316 "The subject, then, of Psychology, is the uniformities of succession, the laws, whether ultimate or derivative, according to which one mental state succeeds another; is caused by, or at least, is caused to follow, another"; "[...] some are general, others more special" – *ibidem*, p. 852, tradução minha.
- 317 "*First: Whenever any state of consciousness has once been excited in us, no matter by what cause; an inferior degree of the same state of consciousness, a state of consciousness resembling the former, but inferior in intensity, is capable of being reproduced in us, without the presence of any such cause as excited it at first.* Thus, if we have once seen or touched an object, we can afterwards think of the object though it be absent from our sight or from our touch. If we have been joyful or grieved at some event, we can think of, or remember our past joy or grief, though no new event of a happy or painful nature has taken place. When

a poet has put together a mental picture of an imaginary object, a Castle of Indolence, a Una, or a Hamlet, he can afterwards think of the ideal object he has created, without any fresh act of intellectual combination. This law is expressed by saying, in the language of Hume, that every mental impression has its idea” – Mill, 2006, p. 852, v. 8, tradução e grifo meus.

- 318 “[...] these ideas, or secondary mental states, are excited by our impressions, or by other ideas, according to certain laws which are called Laws of Association” – *Loco citado*, tradução minha.
- 319 “[...] the *first* is, that similar ideas tend to excite one another. The *second* is, that when two impressions have been frequently experienced (or even thought of) either simultaneously or in immediate succession, then whenever one of these impressions, or the idea of it, recurs, it tends to excite the idea of the other. The *third* law is, that greater intensity in either or both of the impressions, is equivalent, in rendering them excitable by one another, to a greater frequency of conjunction. These are the laws of ideas [...]” – *loco citado*, parêntese do autor, tradução e grifo meus.
- 320 Bacon propôs que o conhecimento deve ser construído partindo dos casos particulares, passando pelos axiomas menores e intermediários, chegando aos axiomas mais elevados e gerais (eis o processo da *verdadeira indução*, como ele a designou). Esse rigor metodológico, precursor do célebre método cartesiano, objetivava evitar que déssemos um salto, dos casos particulares analisados, diretamente para seus fundamentos últimos, a partir dos quais poderíamos derivar os axiomas intermediários. No século XVII, quando Bacon publicou o *Novum Organum*, o procedimento hegemônico, na Europa, utilizado para a construção do conhecimento era precisamente aquele que prejudicava a obtenção de seu próprio fim, pois extraía-se dos axiomas mais gerais, através de um “salto”, os intermédios. A filosofia escolástica, com sua submissão a dogmas e sua preocupação com ornamentos linguísticos e retóricos (doutrina do abuso das palavras), via em cada caso particular, em cada situação observável, a atuação de uma causa última, sem, contudo, chegar a essa conclusão seguindo um método claro e rigoroso, mas apenas, prioritariamente, apoiando-se em disputas argumentativas. Bacon foi um crítico ferrenho da escolástica e mesmo de alguns filósofos da era clássica, como Aristóteles, a quem acusou de violentar a natureza para extrair, através de silogismos, a verdade de suas investigações. O Estagirita foi, como é sabido, o principal filósofo antigo a ter seu pensamento utilizado para sustentar o edifício da filosofia escolástica, durante a Alta Idade Média. Veja-se o aforismo CIV da obra que mencionei

acima, de Bacon, que elucida o ponto aqui discutido: “Mas não devemos permitir que o entendimento salte e voe dos particulares aos axiomas remotos e altamente generalizados (como os chamados princípios das artes e das coisas) e, com base na verdade inabalável deles, demonstre e explique os axiomas intermediários, como ainda é feito, já que a inclinação natural da mente é propensa a fazer isso e está até mesmo treinada e familiarizada para tal pelo uso da demonstração silogística [que foi uma invenção de Aristóteles]. Mas só podemos esperar algo das ciências quando a ascensão é feita por uma escada genuína, por etapas regulares, sem lacunas ou rupturas, dos particulares para os axiomas menores e depois para os axiomas intermediários, um acima do outro e, só no final, para o mais geral. Pois os axiomas menores não estão longe da experiência nua. E os mais altos axiomas (como agora concebidos) são conceituais, abstratos e não têm solidez. Os axiomas intermediários são os axiomas verdadeiros, sólidos e vivos sobre os quais os assuntos humanos e as fortunas humanas se estabelecem; e da mesma forma os axiomas acima deles, os axiomas mais gerais em si, não são abstratos, mas limitados pelos axiomas intermediários. Portanto, nós não precisamos dar asas ao entendimento dos homens, mas sim chumbo e pesos, para coibir cada salto e voo. Isso nunca foi feito; mas quando for, poderemos ter uma melhor esperança para as ciências.” – Bacon, 2014, p. 93, parênteses do autor, grifo e colchete meus. Antes de Bacon, Aristóteles já havia apontado para a relevância dos axiomas intermediários para a construção do conhecimento; veja-se este trecho da *Ethica*: “No âmbito do discurso racional prático, embora princípios universais tenham uma aplicação mais lata, aqueles que cobrem uma parte particular detêm um grau maior de verdade, uma vez que a conduta se relaciona com fatos particulares, estando nossas teorias obrigadas a se harmonizarem com eles.” (ARISTÓTELES, 2009a, 1107a25-30, p. 78-79, grifo meu).

- 321 “[The principles of Ethology are the *axiomata media* of mental Science] While on the one hand Psychology is altogether, or principally, a Science of observation and experiment, Ethology, as I have conceived it, is, as I have already remarked, altogether deductive. The one ascertains the simple laws of Mind in general, the other traces their operation in complex combinations of circumstances. Ethology stands to Psychology in a relation very similar to that in which the various branches of natural philosophy stand to mechanics. The principles of Ethology are properly the middle principles, the *axiomata media* (as Bacon would have said) of the science of mind: as distinguished, on the one hand from the empirical laws resulting from simple observation, and on the other from the highest generalizations” – Mill, 2006, p. 870, v. 8, colchete e parêntese do autor, tradução e grifo meus.

- 322 Aristóteles, 2009a, 1100b1-5, p. 57, colchete da edição brasileira.

- 323 Um dos pontos mais interessantes da vida é o fato de haver algo como a *fortuna*, a *sorte*, o *acaso*, a *necessidade*, ou como quer que possamos referir a essa instância que está muito além do nosso controle e que determina, em alguma medida e em graus bastante variados, nossa existência e nossos projetos. A controvérsia em torno das palavras que utilizamos para referir a tal instância da vida é infrutífera, e estou convencido de que em coisa alguma assemelha-se a superstição reconhecer a existência dessa instância. Longe disso, esse reconhecimento é uma conduta capaz de livrar-nos de vários sofrimentos, que poderiam advir caso pensássemos que podemos submeter tudo aos nossos desígnios. Era isso que os estoicos tinham em mente ao falar de *ataraxia*, e foi nisso que Descartes pensou ao elaborar a terceira de suas regras provisórias da moral (veja-se a Terceira parte do *Discurso do Método*), regras que se mostraram, por fim, definitivas.
- 324 “The question, whether the law of causality applies in the same strict sense to human actions as to other phenomena, is the celebrated controversy concerning the freedom of the will: which, from at least as far back as the time of Pelagius, has divided both the philosophical and the religious world. The affirmative opinion is commonly called the doctrine of Necessity, as asserting human volitions and actions to be necessary and inevitable. The negative maintains that the will is not determined, like other phenomena, by antecedents, but determines itself; that our volitions are not, properly speaking, the effects of causes, or at least have no causes which they uniformly and implicitly obey. *I have already made it sufficiently apparent that the former of these opinions is that which I consider the true one; but the misleading terms in which it is often expressed, and the indistinct manner in which it is usually apprehended, have both obstructed its reception, and perverted its influence when received.* The metaphysical theory of free will, as held by philosophers, [...] was invented because the supposed alternative of admitting human actions to be necessary, was deemed inconsistent with every one’s instinctive consciousness, as well as humiliating to the pride and even degrading to the moral nature of man” – Mill, 2006, p. 836, v. 8, tradução e grifo meus.
- 325 “Correctly conceived, the doctrine called Philosophical Necessity is simply this: that, given the motives which are present to an individual’s mind, and given likewise the character and disposition of the individual, the manner in which he will act might be unerringly inferred: that if we knew the person thoroughly, and knew all the inducements which are acting upon him, we could foretell his conduct with as much certainty as we can predict any physical event. This proposition I take to be a mere interpretation of universal experience, a statement in words of what every one is internally convinced of. No one who believed that he knew thoroughly

the circumstances of any case, and the characters of the different persons concerned, would hesitate to foretell how all of them would act. Whatever degree of doubt he may in fact feel, arises from the uncertainty whether he really knows the circumstances, or the character of some one or other of the persons, with the degree of accuracy required: but by no means from thinking that if he did know these things, there could be any uncertainty what the conduct would be. Nor does this full assurance conflict in the smallest degree with what is called our feeling of freedom” – Mill, 2006, p. 836-837, v. 8, tradução e grifo meus.

326 “[...] in most deductive sciences, and among the rest in *Ethology itself*, which is the immediate foundation of the Social Science, a preliminary work of preparation is performed on the observed facts, to fit them for being rapidly and accurately collated (sometimes even for being collated at all) with the conclusions of theory. *This preparatory treatment consists in finding general propositions which express concisely what is common to large classes of observed facts: and these are called the empirical laws of the phenomena.* We have, therefore, to inquire, whether any similar preparatory process can be performed on the facts of the social science; *whether there are any empirical laws in history or statistics*” – Mill, 2006, p. 907, v. 8, parêntese do autor, tradução e grifo meus.

327 Toda a existência passada da humanidade serve de material para o estudo etológico. Como Crisp ressaltou, “durante todo esse tempo, a humanidade tem aprendido por meio da experiência as tendências das ações; toda prudência, bem como toda moralidade da vida, dependem dessa experiência” (“During all that time, mankind have been learning by experience the tendencies of actions; on which experience all the prudence, as well as all the morality of life, is dependent”) – Crisp, 1997, p. 108, tradução minha.

328 “In statistics, it is evident that empirical laws may sometimes be traced; and the tracing them forms an important part of that system of indirect observation on which we must often rely for the data of the Deductive Science [isto é: a etologia]. [...] An instance in point is afforded by a newspaper now lying before me. A statement was furnished by one of the official assignees in bankruptcy, showing, among the various bankruptcies which it had been his duty to investigate, in how many cases the losses had been caused by misconduct of different kinds, and in how many by unavoidable misfortunes. The result was, that the number of failures caused by misconduct greatly preponderated over those arising from all other causes whatever. Nothing but specific experience could have given sufficient ground for a conclusion to

this purport. To collect, therefore, such empirical laws (which are never more than approximate generalizations) from direct observation, is an important part of the process of sociological inquiry” – *ibidem*, p. 907-908, parêntese do autor, tradução, colchete e grifo meus. Mill diz ainda o seguinte, sobre as leis empíricas: “As leis empíricas que são mais prontamente obtidas pela generalização da história não chegam a isso (a leis ethológicas). Elas não são os ‘princípios intermediários’ em si mesmos, mas apenas evidência para o estabelecimento de tais princípios” [“The empirical laws which are most readily obtained by generalization from history do not amount to this (leis ethológicas). They are not the ‘middle principles’ themselves, but only evidence towards the establishment of such principles” – *ibidem*, p. 924, tradução e parêntese meus].

- 329 “The facts of statistics, since they have been made a subject of careful recordation and study, have yielded conclusions, some of which have been very startling to persons not accustomed to regard *moral actions as subject to uniform laws*. The very events which in their own nature appear most capricious and uncertain, and which in any individual case no attainable degree of knowledge would enable us to foresee, occur, when considerable numbers are taken into the account, with a *degree of regularity approaching to mathematical*. What act is there which all would consider as more completely dependent on individual character, and on the exercise of individual free will, than that of slaying a fellow creature? Yet in any large country, *the number of murders, in proportion to the population, varies (it has been found) very little from one year to another, and in its variations never deviates widely from a certain average*. What is still more remarkable, *there is a similar approach to constancy in the proportion of these murders annually committed with every particular kind of instrument. There is a like approximation to identity, as between one year and another, in the comparative number of legitimate and of illegitimate births. The same thing is found true of suicides, accidents, and all other social phenomena of which the registration is sufficiently perfect*; one of the most curiously illustrative examples being the fact, ascertained by the registers of the London and Paris post-offices, that *the number of letters posted which the writers have forgotten to direct, is nearly the same, in proportion to the whole number of letters posted, in one year as in another*. ‘Year after year’, says Mr. Buckle, ‘the same proportion of letter-writers forget this simple act; so that for each successive period we can actually foretell the number of persons whose memory will fail them in regard to this trifling, and as it might appear, accidental occurrence’. *This singular degree of regularity en masse, combined with the extreme of irregularity in the cases composing the mass, is a felicitous verification à posteriori of the*

law of causation in its application to human conduct. Assuming the truth of that law, every human action, every murder for instance, is the concurrent result of two sets of causes. On the one part, the general circumstances of the country and its inhabitants; the moral, educational, economical, and other influence operating on the whole people, and constituting what we term the state of civilization. On the other part, the great variety of influences special to the individual: his temperament, and other peculiarities of organization, his parentage, habitual associates, temptations, and so forth. If we now take the whole of the instances which occur within a sufficiently large field to exhaust all the combinations of these special influences, or in other words, to eliminate chance; and if all these instances have occurred within such narrow limits of time, that no material change can have taken place in the general influences constituting the state of civilization of the country; we may be certain, that if human actions are governed by invariable laws, the aggregate result will be something like a constant quantity. The number of murders committed within that space and time, being the effect partly of general causes which have not varied, and partly of partial causes the whole round of whose variations has been included, will be, practically speaking, invariable” – Mill, 2006, p. 932-933, v. 8, parêntese do autor, tradução e grifo meus.

330 Aristóteles, 2009a, 1106a25 e s.

331 “There are two kinds of sociological inquiry. In the first kind, the question proposed is, *what effect will follow from a given cause, a certain general condition of social circumstances being presupposed.* [...] But there is also a second inquiry, namely, *what are the laws which determine those general circumstances themselves.* In this last the question is, not what will be the effect of a given cause in a certain state of society, but *what are the causes which produce, and the phenomena which characterize, States of Society;* by which the conclusions of the other and more special kind of inquiry must be limited and controlled” – Mill, 2006, p. 911, v. 8, tradução e grifo meus.

332 “*What is called a state of society, is the simultaneous state of all the greater social facts or phenomena.* Such are, the degree of knowledge, and of intellectual and moral culture, existing in the community and in every class of it; the state of industry, of wealth and its distribution; the habitual occupations of the community; their division into classes, and the relations of those classes to one another; the common beliefs which they entertain on all the subjects most important to mankind, and the degree of assurance with which those beliefs are held; their tastes, and the character and degree of their aesthetic development; their form of government, and the more important of their laws and customs. *The condition of all these things, and of many more which will*

- readily suggest themselves, constitute the state of society or the state of civilization at any given time*” – *ibidem*, p. 911-912, tradução e grifo meus.
- 333 “When states of society, and the causes which produce them, are spoken of as a subject of science, it is implied that there exists a natural correlation among these different elements; that not every variety of combination of these general social facts is possible, but only certain combinations; that, in short, there exist Uniformities of Coexistence between the states of the various social phenomena. And such is the truth; as is indeed a necessary consequence of the influence exercised by every one of those phenomena over every other. It is a fact implied in the consensus of the various parts of the social body. *States of society are like different constitutions or different ages in the physical frame; they are conditions not of one or a few organs or functions, but of the whole organism.* Accordingly, the information which we possess respecting past ages, and respecting the various states of society now existing in different regions of the earth, does, when duly analysed, exhibit uniformities. It is found that when one of the features of society is in a particular state, a state of many other features, more or less precisely determinate, always or usually coexists with it” – Mill, 2006, p. 912, v. 8, tradução e grifo meus.
- 334 Aproveito para observar que, como mencionei em nota anterior, educação e formação são, para mim, para os fins deste livro, sinônimas. Aproveito ainda para dizer que não penso que a educação, sozinha, seja capaz de produzir seres humanos bem desenvolvidos; outros fatores, como o econômico e o familiar, têm um peso considerável nesse desenvolvimento. Apesar disso, considero que a educação seja, com efeito, o principal e mais potente meio desenvolvido e suficientemente testado pela humanidade para atingir aquele fim.
- 335 V. o Livro VII d'A *República*, de Platão, no começo do qual o autor diz que seu intuito, com a alegoria da caverna, é retratar “nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta.” (PLATÃO, 2008, 514a, p. 315).
- 336 “*The aim of practical politics is to surround any given society with the greatest possible number of circumstances of which the tendencies are beneficial, and to remove or counteract, as far as practicable, those of which the tendencies are injurious.* A knowledge of the tendencies only, though without the power of accurately predicting their conjunct result, gives us to a considerable extent this power” – Mill, 2006, p. 898, v. 8, tradução e grifo meus.
- 337 Aristóteles desenvolveu uma teoria da ação em que ele distinguiu três tipos de ações: as voluntárias, as involuntárias e as mistas ou compostas. As primeiras são praticadas por vontade do agente; nas

segundas, o agente é constrangido, por forças externas, a praticá-las; as terceiras podem ter elementos tanto das primeiras quanto das segundas, e é por isso que há muitas dúvidas quanto à caracterização que delas possamos fazer como voluntárias ou involuntárias (cf. o começo do Livro III da *Ethica*). Não me deterei em detalhes sobre essa teoria; quero apenas assinalar que é nesse sentido aristotélico que falo de ações voluntárias.

338 Os diversos tipos de sacrifícios, oferendas e orações, das mais variadas religiões, seitas e afins são, sobretudo, tentativas de intervir, através do apelo ao divino, nessa instância absoluta à qual estão submetidas todas as nossas ações.

339 Esse é o sentido destas palavras do Estagirita: “[...] *nossas disposições morais são formadas como produto das atividades correspondentes*. Consequentemente, nos compete controlar o caráter de nossas atividades, já que a qualidade destas determina a qualidade de nossas disposições.” (ARISTÓTELES, 2009a, 1103b20, p. 68-69, grifo meu). Quando Aristóteles escreveu essas palavras, a dimensão da capacidade de intervenção do conhecimento técnico na natureza e na sociedade era muito mais restrita do que a atual. Ele não pôde perceber como, pelo menos desde a primeira Revolução Industrial (segunda metade do século XVIII), a técnica – entendida não somente enquanto saber fazer algo (como um escultor tira uma Afrodite de um bloco de mármore, ou um engenheiro naval constrói um navio), como também enquanto saber fazer das ações humanas em geral algo mensurado e preciso (com o recurso ao que Foucault chamou, em *Vigiar e Punir*, de *poder disciplinar*) – como a técnica passou a determinar massivamente as condições da existência de cada um de nós. Uma razão calculadora, que pensa em termos de meios para fins, de realizações, sucessos e fracassos, preside as ocupações da maior parte dos seres humanos. Foi nesse sentido que Heidegger pensou o mundo contemporâneo em termos de *mundo das ocupações*: “[...] o ser-no-mundo está, numa primeira aproximação, empenhado no mundo das ocupações” (Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2009, p. 236). No mundo contemporâneo, em que prevalece uma razão calculadora e metódica, o uso da técnica e da tecnologia é massivo e determinante quanto às condutas dos indivíduos e dos fins que eles perseguem. Nesse sentido, nossos hábitos não são, em grande medida, produtos de nossas disposições particulares, mas resultam de padrões externos, muitos dos quais foram deliberadamente criados tendo em vista fins puramente pragmáticos de alguns indivíduos ou grupos sociais muito pequenos (pense-se no que se chama de *jornada de trabalho*, ou nos ditos *dias úteis*). Essa situação atual, esse mundo da pseudoconcreticidade, como disse Kosik (v. a *Dialética do*

Concreto), no qual os seres humanos são meros servos do sistema econômico que eles mesmos criaram e que passou a dominá-los, foi muito bem analisado e descrito pelo filósofo de Praga, que afirmou que “quer seja no trabalho ou durante seu tempo de lazer, o homem está sempre ocupado. Voluntariamente, ele se integra ao sistema que lhe prescreve a cada minuto o que ele deve fazer: examinar os bancos, acompanhando as variações das taxas de juros, correr às lojas para descobrir as maiores liquidações, separar cuidadosamente o lixo em cinco ou sete containers, apressar-se, enfim, para não perder o começo da série na televisão. Prisioneiro do círculo vicioso da consumação, ele não tem tempo a consagrar às coisas essenciais, assim como a ele mesmo” (“que ce soit au travail ou pendant son temps de loisir, l’homme et toujours occupé. De son plein gré, il s’intègre dans le système qui lui prescrit à chaque minute ce qu’il doit faire : démarcher les banques en surveillant les variations de taux d’intérêt, courir les magasins pour dénicher les plus grosse réductions, trier soigneusement les déchets dans cinq ou sept containers, se hâter enfin pour ne pas rater le début du feuilleton à la télé. Prisonnier du cercle vicieux de la consommation, il n’a pas de temps à consacrer aux choses essentielles ainsi qu’à lui-même” – Kosik, Karel, *Sept escales d’automne*, in: *La Crise des Temps Modernes, Dialectique de la Morale*, Paris, Les Éditions de la Passion, 2003, p. 218, tradução minha). Para mais informações sobre a análise de Kosik acerca das condições que determinam o modo de ser dos seres humanos no mundo contemporâneo, indico a leitura das obras *Dialética do Concreto*, assim como a que citei acima, ambas de Kosik, e também uma de minha autoria, *Kosik e o Mundo da Pseudoconcreticidade* (2013).

- 340 Notável exemplo desse cuidado estatal encontramos no fato de que, no planejamento das cidades gregas clássicas, não poderiam ficar de fora as ágoras, os ginásios, os teatros e os templos, verdadeiros símbolos da cultura grega, fontes das quais provinham estímulos considerados positivos para todos os cidadãos. Esses bastiões do mundo grego floresceram muito além dos limites da Grécia, quando Alexandre, o Grande, a partir da segunda metade do século IV a.C., deu início ao que se chama de helenismo, levando a cultura e o modo de vida gregos para as cidades que conquistou, utilizando, assim como seu pai o fizera antes dele, estratégias políticas de acomodação e assimilação das culturas conquistadas. Aquelas estruturas, tipicamente gregas, eram vistas como essenciais para a plena formação humana – nas ágoras, equivalentes às nossas praças, os indivíduos aprendiam e exercitavam a política, decidindo os rumos de sua nação, e intercambiavam bens e ideias (as *stoai* eram, por assim dizer, os shopping centers do mundo antigo, e foram, além disso, os lugares que

deram nome à escola estóica, que assim ficou conhecida porque seus filósofos discutiam filosofia em meio à colunata das *stoai*); nos ginásios cuidava-se dos corpos; nos teatros aprendia-se, pela representação, a prudência, aguçava-se a percepção estética da vida, dentre muitos outros tipos de lições; nos templos, cuidava-se da alma. É um papel semelhante a esse das antigas *pólis* gregas (nesse sentido bastante específico de haver alguma preocupação com a formação de seus cidadãos) que penso que um Estado fomentalista deva efetivamente desempenhar, conduzindo sua sociedade a verdadeiras eras de ouro. Apesar de tudo isso, como tenho ressaltado ao longo deste livro, os indivíduos dos Estados antigos não eram assim formados para si mesmos, mas para a *pólis*, de modo que sua formação era pautada pelos interesses do Estado.

- 341 Para Aristóteles, “o cuidado maior” da política deve ser “formar um certo caráter nos cidadãos, ou seja, torná-los virtuosos e capazes de realizar ações nobres.” (Aristóteles, 2009a, 1099b25-30, p. 55).
- 342 “[...] *the impressions and actions of human beings are not solely the result of their present circumstances, but the joint result of those circumstances and of the characters of the individuals: and the agencies which determine human character are so numerous and diversified, (nothing which has happened to the person throughout life being without its portion of influence) that in the aggregate they are never in any two cases exactly similar*” – Mill, 2006, p. 847, v. 8, parêntese do autor, tradução minha.
- 343 “*An Empirical Law [...] is an uniformity, whether of succession or of coexistence, which holds true in all instances within our limits of observation, but is not of a nature to afford any assurance that it would hold beyond those limits; either because the consequent is not really the effect of the antecedent, but forms part along with it of a chain of effects, flowing from prior causes not yet ascertained; or because there is ground to believe that the sequence (though a case of causation) is resolvable into simpler sequences, and, depending therefore on a concurrence of several natural agencies, is exposed to an unknown multitude of possibilities of counteraction. In other words, an empirical law is a generalization, of which, not content with finding it true, we are obliged to ask, why is it true? knowing that its truth is not absolute, but dependent on some more general conditions, and that it can only be relied on in so far as there is ground of assurance that those conditions are realized*” – Mill, 2006, p. 861, v. 8, parêntese do autor, tradução e grifo meus.
- 344 “*The really scientific truths, then, are not these empirical laws, but the causal laws which explain them. The empirical laws of those phenomena*

which depend on known causes, and of which a general theory can therefore be constructed, have, whatever may be their value in practice, no other function in science than that of *verifying the conclusions of theory*. Still more must this be the case when most of the empirical laws amount, even within the limits of observation, only to approximate generalizations” – *ibidem*, p. 862, tradução e grifo meus.

- 345 “[...] *the great problem of Ethology is to deduce the requisite middle principles from the general laws of Psychology. The subject to be studied is, the origin and sources of all those qualities in human beings which are interesting to us, either as facts to be produced, to be avoided, or merely to be understood: and the object is, to determine, from the general laws of mind, combined with the general position of our species in the universe, what actual or possible combinations of circumstances are capable of promoting or of preventing the production of those qualities. [...] And when Ethology shall be thus prepared, practical education will be the mere transformation of those principles into a parallel system of precepts, and the adaptation of these to the sum total of the individual circumstances which exist in each particular case. [...] the inference given by theory as to the type of character which would be formed by any given circumstances, must be tested by specific experience of those circumstances whenever obtainable; and the conclusions of the science as a whole, must undergo a perpetual verification and correction from the general remarks afforded by common experience respecting human nature in our own age, and by history respecting times gone by. The conclusions of theory cannot be trusted, unless confirmed by observation; nor those of observation, unless they can be affiliated to theory, by deducing them from the laws of human nature, and from a close analysis of the circumstances of the particular situation. It is the accordance of these two kinds of evidence separately taken – the consilience of à priori reasoning and specific experience – which forms the only sufficient ground for the principles of any science so ‘immersed in matter’, dealing with such complex and concrete phenomena, as Ethology*” – Mill, 2006, p. 873-874, v. 8, tradução e grifo meus. Acerca do método utilizado na pesquisa ethológica, ao qual Mill denominou *dedutivo inverso*, e seu uso, Dias diz o seguinte: “Mill também diverge de Bentham porque utiliza o *método dedutivo inverso*, ao invés do *método geométrico* utilizado por este último. No método geométrico, a partir de uma premissa ou mais deduz-se todas as conclusões de um sistema. No método dedutivo inverso, para extrair leis da natureza humana do indivíduo, utilizam-se leis empíricas (leis da história) que são remetidas às leis psicológicas e depois deduzidas para serem verificadas, comparadas com a experiência

- novamente” – Dias, Maria C. L. C., *As Diferenças entre os Conceitos de Moral no Utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: A Moralidade como Derivada das Respectivas Noções de Natureza Humana*, in: *Princípios*, v. 19, n. 32, jul./dez. 2012, p. 498-499, grifo meu.
- 346 Humboldt, 2004, p. 143, grifo meu.
- 347 V. o artigo *Moral Enhancement and Freedom*, de John Harris, em que esse menciona o *Paradise Lost*, de Milton.
- 348 Foi nesse sentido que Wittgenstein pôde afirmar que “os limites da minha linguagem significa os limites do meu mundo”, posto que “o mundo e a vida são um” – Wittgenstein, 2010, proposições 5.6 e 5.621, respectivamente. Quanto maior a liberdade de que desfrutamos, e quanto mais variadas as situações em que nos inserimos, mais vasto tenderá a ser nosso mundo; pois a linguagem que utilizaremos estará provida com um arcabouço muito diversificado de ideias, de noções e de experiências que nos possibilitarão alargar nossos horizontes teóricos e práticos.
- 349 Humboldt, 2004, p. 145-146, grifo meu.
- 350 “[...] ‘the end of man, or that which is prescribed by the eternal or immutable dictates of reason, and not suggested by vague and transient desires, is the highest and most harmonious development of his powers to a complete and consistent whole’; that, therefore, the object ‘towards which every human being must ceaselessly direct his efforts, and on which especially those who design to influence their fellow men must ever keep their eyes, is the individuality of power and development’; that for this there are two requisites, ‘freedom, and variety of situations’; and that from the union of these arise ‘individual vigour and manifold diversity’, which combine themselves in ‘originality’” – Mill, 2008a, p. 64, aspas do autor, tradução e grifo meus. As citações dentro do trecho citado são dos *Limites*, de Humboldt.
- 351 Esse desejo foi muito bem observado por Plínio, que disse a Trajano: “Se temos um príncipe, é para que nos preserve de ter um senhor” (Plínio, *apud* Rousseau, 2005, p. 236).
- 352 Humboldt, 2004, p. 143.
- 353 “[...] the mental and moral, like the muscular powers, are improved only by being used” – Mill, 2008a, p. 65, tradução minha.
- 354 A ideia da escolha de nossas ocupações envolve, sem dúvidas, a escolha de uma profissão, de um papel social. A ideia dessa escolha foi desenvolvida por Fichte, que, como mencionei em outro lugar, influenciou grandemente o pensamento de Humboldt, que por sua vez assistiu suas conferências e findou por influenciar, em alguma medida, as ideias de Mill. Segundo Fichte, “é nosso dever escolher

uma categoria (ou, como entendemos em nossos dias, uma profissão), não segundo a inclinação, e sim segundo a melhor convicção de que é o que melhor se ajusta diretamente a nós, segundo a medida de nossas forças, de nossa formação, das condições externas que estão em nosso poder” – Fichte, 2014, p. 58, nota 3, parêntese meu. A escolha de uma profissão não é tarefa das mais fáceis, embora alguém possa pensar que o seja; ela requer um elevado grau de conhecimento de si mesmo, de nossas potencialidades e aptidões, e requer ainda que tenhamos alcançado um nível suficiente de formação básica, que nos familiarize com boa parte dos conhecimentos produzidos pela humanidade. Por isso Fichte afirmou que “todos os homens deveriam ser educados e educar-se da mesma maneira até o desenvolvimento e a maturidade da humanidade em geral neles; e somente então deveriam escolher uma categoria” – *loc. cit.*

- 355 Humboldt, 2004, p. 151. É no mínimo estranho que, se devemos utilizar tudo o que estiver ao nosso alcance para desenvolver a individualidade humana, tenhamos, como sustentou Humboldt, que deixar de lado o recurso à utilidade ou bem-estar positivo.
- 356 Kant, 2008b, A 481, p. 9, grifo do autor.
- 357 Discorrendo acerca desse artigo de Kant, Foucault afirmou o seguinte, sobre o uso privado da razão: “O que é esse uso privado das faculdades? O que ele (Kant) chama de uso privado das faculdades é esse uso que nós fazemos delas em quê? Pois bem, em nossa atividade profissional, em nossa atividade pública, quando somos funcionários, quando somos os elementos de uma sociedade ou de um governo cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo. Em outras palavras [...] o que ele (Kant) chama de privado é, em suma, o que chamaríamos de público, em todo caso de profissional. [...] em todas essas formas de atividade, nesse uso que fazemos das nossas faculdades quando somos funcionários, quando pertencemos a uma instituição, a um corpo político, o que somos? Somos simplesmente, diz ele (Kant), ‘as peças de uma máquina’. Somos as peças de uma máquina, situadas num lugar dado, com certo papel preciso a desempenhar, enquanto há outras peças da máquina que têm outros papéis a desempenhar. E, nessa medida, não é como sujeito universal que funcionamos, funcionamos como indivíduos. E devemos fazer um uso particular e preciso da nossa faculdade dentro de um conjunto que, por sua vez, é encarregado de uma função global e coletiva. É isso o uso privado” – Foucault, Michel, *O Governo de Si e dos Outros*, São Paulo, Martins Fontes, 2011, p. 34-35, aspas do autor, parênteses meus.
- 358 Essa ideia foi expressada pelo pensador prussiano também em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, publicada um ano após a

publicação do artigo que ora analiso, nos seguintes termos: “Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho, com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com a maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda na indústria a maior das barbarias” (KANT, 2008c, BA V-VI, p. 14).

359 Acerca desses sentimentos e de sua perniciosidade para o bem-estar da comunidade, veja-se o segundo capítulo de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de Bentham.

360 Kant, 2008b, A 485, p. 12.

361 “Quanto ao uso público, o que é?”, indagou Foucault: “É precisamente o uso que fazemos do nosso entendimento e das nossas faculdades na medida em que nos situamos num elemento universal, em que podemos figurar como sujeito universal. Ora, é evidente que nenhuma atividade política, nenhuma função administrativa, nenhuma forma de prática econômica nos coloca nessa situação de sujeito universal. Em que momento nós nos constituímos como sujeito universal? Pois bem, quando, como sujeito racional, nós nos dirigimos ao conjunto dos seres racionais. E é simplesmente aí, nessa atividade que é precisamente e por excelência a do escritor dirigindo-se ao leitor, é nesse momento que encontramos uma dimensão do público que é, ao mesmo tempo, a dimensão do universal. Ou antes, encontramos uma dimensão do universal, e o uso que fazemos nesse momento do nosso entendimento pode e deve ser um uso público” – Foucault, 2011, p. 35.

362 Kant, 2008b, A 484, p. 11, grifos meus.

363 *Ibidem*, A 484-485, p. 11-12.

364 *Ibid.*, A 481-482, p. 10, parêntese do autor, grifo meu.

365 É necessário observar, todavia, que esse é apenas um dos aspectos sob os quais Kant investiga a questão da liberdade humana. Ao mesmo tempo que a analisou de modo, por que não dizer, liberal, quando relacionada ao uso público da razão, Kant mostrou-se também bastante dogmático em relação a ela, quando o que está em questão é a moralidade. Segundo Kant, no âmbito moral a liberdade consiste em não agir de nenhuma outra maneira que não seja segundo uma razão pura prática, isto é, consiste em agir sempre sem sermos impulsionados por motivos sensíveis; equivale, então, a liberdade ao princípio mesmo da autonomia da vontade: “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a

sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (KANT, 2008c, BA 87, p. 89-90, parêntese do autor); e ele diz mais: “[...] que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. e. a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: ‘A vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma’, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (*ibidem*, BA 98, p. 98, aspas do autor). Essa perspectiva kantiana da liberdade no âmbito moral é bastante problemática, pois vai de encontro àquilo que evidenciamos claramente: o fato de que agimos, também e sobretudo, segundo nossa sensibilidade e inclinação. Se a liberdade moral fosse mesmo tal como Kant a definiu, então poucos indivíduos, ou mesmo, o que é mais provável, indivíduo algum seria efetivamente livre; pois, como desconsiderar nossa sensibilidade e nossas inclinações, em relação a tudo o que fazemos ou pensamos? Fiquemos, então, apenas com a perspectiva kantiana da liberdade relacionada ao uso público da razão, que em nada é problemática (e contribui para meus propósitos aqui), e deixemos a última aos partidários do absolutismo da razão.

366 Kant, 2008b, A 488, p. 14.

367 “[...] it is the task of the inductivist utilitarian philosopher to provide an empirical justification for his views” – Crisp, 1997, p. 11, tradução minha.

368 Harris afirmou que “ciência, inovação e produção de conhecimento, particularmente a educação, são [...] as únicas formas provadas de aprimoramento moral até hoje (e provaram ser muito efetivas)” “[...] science, innovation and knowledge production, particularly education, are [...] our only proven form of moral enhancement to date (and have proved very effective)” – Harris, John, *Moral Enhancement and Freedom*, in: *Bioethics*, v. 25, n. 2, p. 9, parêntese do autor, tradução nossa. Texto disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8519.2010.01854.x/pdf>, acesso em: 17 fev. 2015.

369 Atenho-me, aqui, à perspectiva kantiana de Iluminismo; pois é certo que outros pensadores iluministas pensaram coisas distintas, e às vezes completamente contrárias, sobre esse movimento e seus propósitos. É o caso, por exemplo, de Rousseau, que, diferentemente de Kant (que acreditava que a razão humana tinha um caráter positivo

e importante para o progresso da humanidade), pensava que a razão tinha um caráter completamente negativo, sendo mesmo a fonte de todos os males que se abatam sobre nós. Na Quinta Preleção sobre o destino do erudito, completamente dedicada a uma crítica afiada dessa perspectiva de Rousseau, Fichte diz: “Situei a destinação da humanidade no progresso constante da cultura e no desenvolvimento uniformemente contínuo de todas as suas disposições e carecimentos; e indiquei um lugar muito honroso na sociedade humana à categoria que deve velar pelo progresso e a uniformidade desse desenvolvimento (isto é, aos eruditos). Ninguém contradisse essa verdade com tanta determinação, com razões mais aparentes e com eloquência mais enérgica do que Rousseau. Para ele, o avanço da cultura é a única causa de toda corrupção humana. Segundo ele, não há salvação para os homens a não ser no estado de natureza; e [...] aquela categoria que mais promove o progresso da cultura, a categoria dos eruditos, é para ele não só a fonte como o ponto central de toda miséria e corrupção humanas” – Fichte, 2014, p. 80, [60], parêntese meu.

- 370 O diálogo Íon, de Platão, exemplifica claramente a competição entre rapsodos. Íon, rapsodo e principal interlocutor de Sócrates nesse diálogo, havia, pouco antes de encontrar esse último, sagrado-se vencedor em uma dessas competições.
- 371 Um sistema educacional deficiente, que não proporcione a formação completa do educando, constitui, com efeito, um obstáculo ao desenvolvimento da individualidade humana. Não há uma “fórmula mágica”, um caminho único e seguro para que um sistema educacional de qualidade seja implantado. Tratando-se da educação, os frutos de qualquer investimento requerem algum tempo para que possam ser colhidos (são investimentos de médio e longo prazos). O certo é que, em algum momento, o primeiro passo precisa ser dado, os investimentos e reformas necessários precisam ser feitos, caso queiramos, através da educação, contribuir para o desenvolvimento da individualidade e da felicidade humanas.
- 372 V. a carta de Kosik a Sartre, in: Kosik, Karel, *La Crise des Temps Modernes*.
- 373 Cf., a esse propósito, a Introdução de *Contra o Método*, de Feyerabend.
- 374 Estendendo essa ideia de Feyerabend, podemos criticar o fato de que há, no mundo acadêmico, padronizações tais como as *regras da ABNT*, que determinam praticamente todos os aspectos formais de um trabalho acadêmico-científico. Uma vez que o humanitarismo sustenta que a individualidade do pesquisador deve prevalecer sobre sua pesquisa, proposição com a qual estou completamente de acordo, por que não aceitar que uma tese de doutorado seja escrita na forma de aforismos? Por que, afinal de contas, impor regras sobre a expressão

do pensamento de outrem? Haverá quem diga que, se não houvesse regras como aquelas, a produção do conhecimento se tornaria uma verdadeira desordem. Mas que dizer, então, de todos os pensadores do passado, que escreveram poemas, ensaios, tratados, diálogos, recorrendo a tão diversas maneiras de expressar o pensamento e que, em detrimento disso, foram bem-sucedidos na transmissão de suas ideias?

375 Fichte, 2014, p. 76, [57].

376 “As it is useful that while mankind are imperfect *there should be different opinions*, so is it that *there should be different experiments of living*; that free scope should be given to varieties of character, short of injury to others; and that *the worth of different modes of life should be proved practically, when any one thinks fit to try them*” – Mill, 2008a, p. 63, tradução e grifo meus.

377 “Prostitution is the sale of sex or the exchange of sex for goods” – Nahra, 2011, p. 65, tradução minha. Há ainda, de acordo com Nahra, outras definições de prostituição, como “a atividade de usar talentos e esforços com o objetivo de obter alguma recompensa” (“the activity of using talents and efforts for base purposes for some reward”) ou “a atividade de se engajar em relações sexuais por considerações não sexuais e não sentimentais” (“the activity of engaging in sexual relations for non-sexual and non-amantive considerations” – *ibidem*, p. 65-66, respectivamente, traduções minhas).

378 Shakespeare, William, *Hamlet*, São Paulo, Abril, 2010, p. 95.

379 “In relation to sexuality, for example, Mill’s explicit references to the subject were very few, explained by the fact that it did not matter how progressive he was, he nevertheless lived in a Victorian society. He said that fornication, probably meaning by this ‘prostitution’, should be tolerated and that to accord fairness to the nature of each person, it is essential that different people should be allowed to live different lives, a remark that appeals once more to tolerance in personal affairs, one of Mill’s favourite subjects. It might very well be applied to justify tolerance in relation to sexual subjects. The most important thing is that the application of Mill’s Principle to sexual subjects produces a strong defence of people’s rights to conduct their sexual lives in the way that seems to be proper to them, subject obviously to the always present general clause that they should not harm others. Applied to prostitution and sadomasochism it implies that these practices, in their standard consensual forms among adults, cannot be considered immoral” – Nahra, 2011, p. 120, aspas da autora, tradução minha.

- 380 “Monsieur Guillin, philosophe canadien qui, en 2009, réunissait autour de lui, au Palais de l’UNESCO à Paris, des spécialistes de Stuart Mill, a attiré notre attention sur un texte primordial pour notre sujet (utilitarismo e saúde pública), concernant l’attitude courageuse adoptée en 1870 par Stuart Mill lors d’une consultation qu’il accordait à la commission parlementaire chargée d’expertiser l’effet de lois que le Royaume-Uni avait prise à l’encontre des prostituées pour encadrer médicalement leur activité afin qu’elles ne répandent pas les maladies vénériennes dans l’ensemble de la population. En dépit de l’apparent bien-fondé d’une loi qui ne faisait que reprendre en la matière quelques législations européennes et la française en particulier, Stuart Mill tient bon dans son refus d’imposer, au nom de l’hygiène, des contrôles médico-policiers et des traitements à une population particulièrement fragile et peu encline à revendiquer par elle-même sa dignité. [...] Il est probable qu’un Bentham [...] n’aurait pas tergiversé pour trancher en faveur du grand nombre et qu’il eût approuvé les lois si elles avaient fait la preuve de leur efficacité. Mais si l’argument de leur efficacité est mise en doute par Stuart Mill, qui craint une recrudescence de prostitution clandestine, [...] il n’est pas le seul qu’il retienne contre les Contagious Diseases Acts. Parmi les autres arguments, le principal est que le travail de la police n’est pas de s’occuper de la prostitution, dès lors que personne n’est contraint de vendre et d’acheter ce genre de services et que c’est à la prostituée seule d’apprécier si elle veut être examinée ou pas, si elle doit être soignée ou pas. Une médecine policière qui entend faire subir à quelqu’un, contre son gré, des examens, à titre préventif, pour savoir s’il est malade ou non, n’est ni une médecine, ni un acte légal à quelque titre [...]. [...] Une médecine préventive n’est certes pas illégale en soi, mais elle l’est si elle n’est pas consentie [...]. Donc les Contagious Diseases Acts sont des lois à la fois destructrices de la liberté individuelle [...] sont incitatrices d’abus policiers, et sexistes, c’est-à-dire discriminatrices à l’égard des femmes” – Cléro, 2011, p. 126-128, tradução e parêntese meus. O texto utilizado pelo filósofo canadense, e que chamou a atenção de Cléro, foi *A Evidencia de John Stuart Mill, Tomada da Comissão Real de 1870, sobre a Administração e Operação da Lei de Doenças Contagiosas de 1866 e 1869* (*The Evidence of John Stuart Mill, Taken from the Royal Commission of 1870, on the Administration and Operation of the Contagious Diseases Act of 1866 and 1869*), que se encontra reproduzido no vol. XXI dos *Collected Works of John Stuart Mill*. Nesse artigo, Cléro avançou a tese de que Mill seria, por sua discussão da saúde pública, particularmente, à luz do utilitarismo, o precursor da biopolítica. Penso que é possível pensar com Cléro e

- que uma investigação biopolítica, a partir do pensamento de Mill, pode ser interessantíssima.
- 381 Pensemos no caso de Cuba, da China, de alguns países do Oriente Médio e das repúblicas da extinta União Soviética.
- 382 “Os primeiros encontros entre hominídeos e cogumelos contendo psilocibina”, diz McKenna, “podem ter antecedido a domesticação do gado na África em um milhão de anos ou mais. E durante esse período de um milhão de anos, os cogumelos foram não somente coletados e comidos, mas provavelmente também adquiriram o status de um culto. Mas a domesticação do gado selvagem, um grande passo na evolução cultural humana, trazendo os humanos para uma grande proximidade com o gado, também possibilitou um aumento no contato com os cogumelos, porque esses cogumelos crescem apenas nas fezes do gado. Como resultado, a codependência interespecie homem-cogumelo foi aprimorada e aprofundada. Foi nesse período que o ritual religioso, a fabricação de calendários e a mágica natural apareceram. Pouco depois dos humanos terem encontrado o fungo visionário das pradarias africanas, e de modo semelhante ao das formigas cortadeiras, nós também nos tornamos a espécie dominante de nossa área, e nós também aprendemos meios de ‘manter a massa de nossas populações segura em abrigos subterrâneos’. Em nosso caso, esses abrigos foram cidades muradas” (“The first encounters between hominids and psilocybin-containing mushrooms may have predated the domestication of cattle in Africa by a million years or more. And during this million-year period, the mushrooms were not only gathered and eaten but probably also achieved the status of a cult. But domestication of wild cattle, a great step in human cultural evolution, by bringing humans into greater proximity to cattle, also entailed increased contact with the mushrooms, because these mushrooms grow only in the dung of cattle. As a result, the human-mushroom interspecies co-dependency was enhanced and deepened. It was at this time that religious ritual, calendar making, and natural magic came into their own. Shortly after humans encountered the visionary fungi of the African grasslands, and like the leafcutter ants, we too became the dominant species of our area, and we too learned ways of ‘keeping the bulk of our populations safe in subterranean retreats’. In our case these retreats were walled cities”) – McKenna, Terence, *Food of the Gods*, Nova Iorque, Bantam, 1993, p. 20, aspas do autor, tradução minha.
- 383 “My contention is that mutation-causing, psychoactive chemical compounds in the early human diet directly influenced the rapid organization of the brain’s information-processing capacities.

Alkaloids in plants, specifically the hallucinogenic compounds such as psilocybin, dimethyltryptamine (DMT), and harmaline, could be the chemical factors in the protohuman diet that catalysed the emergence of human self-reflection. The action of hallucinogens present in many common plants enhanced our information-processing activity, or environmental sensitivity, and thus contributed to the sudden expansion of the human brain size. At a later stage in this same process, hallucinogens acted as catalysts in the development of imagination, fueling the creation of internal stratagems and hopes that may well have synergized the emergence of language and religion. [...] small amounts of psilocybin, consumed with no awareness of its psychoactivity while in the general act of browsing for food, and perhaps later consumed consciously, impart a noticeable increase in visual acuity, especially edge detection. As visual acuity is at a premium among hunter-gatherers, the discovery of the equivalent of 'chemical binoculars' could not fail to have an impact on the hunting and gathering success of those individuals who availed themselves of this advantage. Partnership groups containing individuals with improved eyesight will be more successful at feeding their offspring. Because of the increase in available food, the offspring within such groups will have a higher probability of themselves reaching reproductive age. In such a situation, the outbreeding (or decline) of non-psilocybin-using groups would be a natural consequence. Because psilocybin is a stimulant of the central nervous system, when taken in slightly larger doses, it tends to trigger restlessness and sexual arousal. Thus, [...] by increasing instances of copulation, the mushrooms directly favoured human reproduction. The tendency to regulate and schedule sexual activity within the group, by linking it to a lunar cycle of mushroom availability, may have been important as a first step toward ritual and religion" – McKenna, 1993, p. 24-26, aspas e parêntese do autor, tradução e grifo meus.

- 384 "Biomedical technologies are routinely employed in attempts to maintain or restore health. But many can also be used to alter the characteristics of already healthy persons. Without thereby attributing any value to these latter alterations, I will refer to them as *biomedical enhancements*. Biomedical enhancement is perhaps most apparent in sport, where drugs have long been used to improve performance, but it is also widespread in other spheres. Some musicians take beta-blockers to calm their nerves before performances, a significant proportion of American college students report taking methylphenidate (Ritalin) while studying in order to improve performance in examinations [...]. Research on drugs that may enhance memory, the retention of complex skills, and alertness suggests

that the possibilities for biomedical enhancement are likely to grow rapidly in coming years. However, the *morality* of using biomedical technologies to enhance remains a matter of controversy” – Douglas, Thomas, *Moral Enhancement*, in: *Journal of Applied Philosophy*, v. 25, n. 3, 2008, p. 228, grifo do autor, tradução minha. Acerca do uso de drogas por atletas, músicos e estudantes universitários estadunidenses, assim como do desenvolvimento de pesquisas sobre drogas capazes de melhorar nossa memória, nossas habilidades e nossa prontidão (como as já existentes, utilizadas para melhorar a performance de pilotos militares em suas atividades), cf. as notas 1-6 do supracitado artigo de Douglas, nas quais ele apresenta as fontes que embasam seus argumentos.

- 385 Considerem-se os casos dos países em que o Estado tomou para si, de um ou de outro modo, a responsabilidade sobre a produção, a distribuição, a venda e o consumo de “drogas”: nos estados estadunidenses em que a maconha foi legalizada, a economia ganhou uma injeção imensa de recursos, além da criação de muitos empregos diretos; em Vancouver, no Canadá, criaram-se narco-salas (na clínica *Insite*), locais públicos aonde os usuários de drogas injetáveis podem ir para, com o auxílio de médicos e enfermeiras do Estado, as utilizarem com mais segurança, dispondo de pessoal treinado, medicamentos e equipamentos que podem salvar suas vidas caso tenham uma overdose; a mesma iniciativa tem sido proposta na Europa. Por fim, considere-se o caso do nosso vizinho, o Uruguai, que recentemente legalizou o cultivo, a distribuição e o comércio de maconha. O modelo do Uruguai é completamente controlado pelo Estado, que faz a licitação das terras em que empresas privadas poderão cultivar a erva, que é comercializada em farmácias; além disso, o Estado também controla a quantidade de gramas que cada indivíduo (devidamente cadastrado) pode adquirir – 10 gramas por semana, 40 gramas por mês (a reportagem de *O Globo*, de 6 de maio de 2014, disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/lei-da-maconha-no-uruguai-im-poe-regras-rigorosas-sobre-consumo-12389680>>; acesso em: 5 mar. 2015). Não penso que possamos resolver o problema das “drogas” no Brasil por meio da simples “importação” de modelos e estratégias desenvolvidas em outros países. Cada país, cada povo é singular, e aquilo a que ele chega é mais adequado para si. Todavia, devemos conhecer esses diversos modelos, saber de suas qualidades e de seus defeitos, e, a partir disso, pensar e propor uma saída para nosso caso particular.
- 386 “The self-regarding actions of social Mavericks should be tolerated. Mill’s view is that their novel, unusual, or unsanctioned modes of living may bring to light information conducive to general flourishing.

Their pursuits might prove worthy and others will soon follow. New conventions may replace older conventions with the result that more people are made better off” – Swan, 2007, p. 4, tradução minha. Swan afirma ainda, trazendo para o palco o argumento dos juízes competentes, que “uma razão para defender a tolerância para com pessoas que se desviam da prática costumeira ou da moralidade tradicional destaca dúvidas céticas sobre afirmações de certeza concernentes à bondade ou à força da prática costumeira e da moralidade tradicional. Por exemplo, aqueles que divulgam os benefícios da moralidade tradicional conhecem apenas como o fato de seguirem suas regras os tem beneficiado em suas experiências, o que não justifica suas alegações de certeza. Como Mill observou, ‘suas experiências podem ser tão estreitas, ou eles podem não tê-las interpretado corretamente’. Além do mais, as experiências deles são apenas isto – as experiências deles” (“One reason to defend toleration for people who deviate from customary practice or traditional morality highlights sceptical doubts about claims of certainty regarding the goodness or reason-giving force of customary practice and traditional morality. For example, those touting the benefits of traditional morality only know how following those rules has benefited them in their experiences, which does not justify their claims of certainty. As Mill noted, ‘their experiences may be too narrow; or they may not have interpreted it rightly’. Moreover, their experiences are just that – their experiences”) – *ibid.*, p. 3, aspas do autor, tradução minha.

- 387 “O único propósito pelo qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é a prevenção de danos a outrem. Seu próprio bem, físico ou moral, não é garantia suficiente. Ele não pode legitimamente ser compelido a fazer ou a abster-se de fazer porque será melhor para ele, porque o tornará mais feliz, porque, de acordo com a opinião dos outros, fazer isso seria mais sábio ou mais correto. Essas são boas razões para adverti-lo, contestá-lo, ou para persuadi-lo ou instá-lo, mas não para compeli-lo ou para puni-lo se fizer o contrário. Para justificar isso, precisamos mostrar-lhe que a conduta que pretendemos proibir-lhe produzirá mal a outrem” (“That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him,

- or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is desired to deter him, must be calculated to produce evil to some one else”) – Mill, 2008a, p. 14, tradução minha.
- 388 “Mill pensava”, diz Swan, “que a interferência coercitiva é ilegítima porque ela previne a pessoa de agir segundo suas crenças sobre alguma conduta. A pessoa muda sua conduta apenas para evitar a interferência; as crenças relevantes permanecem as mesmas” (“Mill thought coercive interference is illegitimate because it prevents a person from acting on his or her beliefs about some conduct. The person changes his or her conduct only to avoid the interference; the relevant beliefs stay the same”) – Swan, 2007, p. 19, tradução minha.
- 389 Um desses desenvolvimentos deveria ser feito no sentido de esclarecer esta possível indagação: *o que seria necessário para que um Estado fomentalista pudesse surgir?* Confesso que essa é uma questão pertinente. Não obstante, seria impossível apresentar um projeto completo e detalhado, abordando tudo aquilo que seria necessário para a criação e instalação de um Estado fomentalista. Cada comunidade política, cada país, na medida que queira agir de modo fomentalista, deveria considerar sua própria realidade, seus próprios cidadãos, sua própria estrutura política, econômica, social, moral, jurídica etc., e buscar as melhores vias de ação para isso. O que importa, muitas vezes, não é traçar o caminho que será percorrido, mas saber aonde queremos chegar. Com o objetivo em vista, consideramos quais rotas seriam mais rápidas, menos perigosas, mais adequadas. Além disso, considero bastante temerário responder de modo definitivo a essa indagação. O que realmente importa é, primeiramente, reconhecer que o primeiro passo em direção ao fomentalismo precisa ser dado, e, em segundo lugar, dar efetivamente esse passo.



Este livro foi projetado pela equipe
editorial da Editora da Universidade
Federal do Rio Grande do Norte.